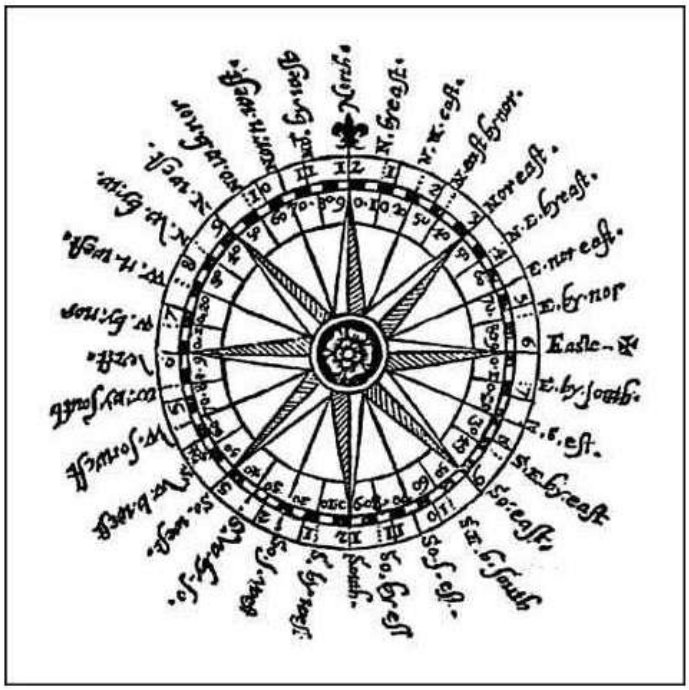
Dōngfēng

IL VENTO DELL'EST



1 • 2024

crisi delle narrazioni e riscossa tradizionalista

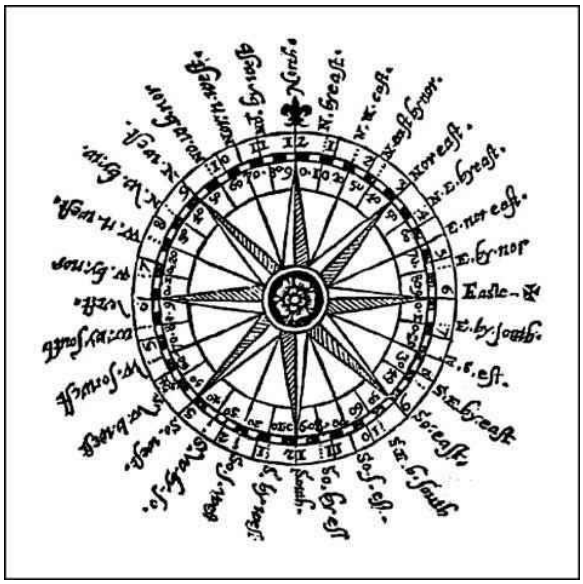
il gattopardo

Dōngfēng • Il Vento dell'Est
periodico d'informazione sull' attualità culturale d'oriente è stampato da giuseppe veonica in vicolo canonica 4 – novara
gennaio 2024
info: il.gattopardo@mail.com

Dōngfēng

IL VENTO DELL'EST

1 - 2024



CRISI DELLE NARRAZIONI E RISCOSSA TRADIZIONALISTA

il gattopardo

INDICE

Tovbin Kirill Mikhailovich. *Filosofia tradizionalista: la versione di Dugin*.
Традиционалистская Философия: Версия Дугина. 1
Ruichang Wang–Ruiping Fan. *Il Confucianesimo nella Cina contemporanea*.
Tracing Confucianism in Contemporary China. 13
Nguyễn Văn Minh, *Nuovi fenomeni religiosi oggi in Vietnam.*
Các Hiện Tượng Tôn Giáo Mới Ở Việt Nam Hiện Nay. 31
Chiara Letizia. *Laicità e costruzione dello Stato in Nepal*.
Secularism and statebuilding in Nepal 41
Maryam Mastoor. *La vendetta dell'India sulla storia*.
India's Revenge from History 44
Petr Konstantinovich Dashkovskiy; Magsarjav Gantuya; Elena Alexandrovna Shershneva. *Processi religiosi sul territorio della Mongolia (Su base dei risultati della ricerca sociologica)*
Монгол Улсын нутаг дэвсгэр дээрх шашны үйл явц (социологийн судалгааны үр дүнгээр) 49
İbrahim Baz*. Cambiamento religioso-culturale in una regione: est e sud-est Società, Stato e sette in Anatolia.*
Bir Bölgenin Dinî-Kültürel Değişimi: Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Toplum, Devlet ve Tarîkatlar 57
N.V. Alekseyonok. *Lo sciamanesimo degli Ob-Ugri come fenomeno storico e culturale*
Шаманизм Обских Угров Как Историко-Культурологический Феномен 77
Guo Zhanfeng, et al. *Il fenomeno della rinascita delle credenze popolari cinesi. Ripensare la logica della teoria della modernizzazione*
由中国民间信仰复兴现象 反思现代化理论逻辑 87

gli autori

Tovbin Kirill Mikhailovich. Professore associato dell'Istituto *Yuzhno-Sakhalinskogo*, Università di Economia *G.V. Plekhanov*, membro della Società Filosofica Russa. Articolo pubblicato in *Аналитика культурологии*, 2014.

Ruichang Wang. Professore all'Istituto di Cultura e Comunicazioni della Capital University of Economics and Business. Hong Kong**. Ruiping Fan**. Professore ordinario del Dipartimento di Bioetica e Politiche Pubbliche al College of Liberal Arts and Social Sciences della City University diHong Kong. L'articolo è pubblicato in *Journal of East-West Thought* Vol. 9 N. 4, 2019.

Nguyễn Văn Minh. Professore associato del Dipartimento Antropologia dell'Università di Hanoi. Articolo pubblicato in *Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam*, số 11 (84), 2014.

Chiara Letizia. Professore di Religioni dell'Asia Meridionale all'Università del Québec di Montréal. L'articolo è pubblicato in *Accord*, 26, 2017.

Maryam Mastoor. Research Analyst dell' Institute of Regional Studies di Islamabad. L'articolo è pubblicato in *Spotlight of Regional Affair* 40, 6, 2022.

Petr Konstantinovich Dashkovskiy. Direttore del Dipartimento regionale di studi sui rapporti nazionali e stato-confessionali in Russia, responsabile del laboratorio di studi etno-culturali e religiosi degli Altai dell'Università statale di Barnaul. **Magsarjav Gantuya**. Professore al Dipartimento di Studi Religiosi dell'Istituto di Filosofia. Accademia Mongola delle Scienze. **Elena Alexandrovna Shershneva**. Professore Associato del Dipartimento regionale di studi sui rapporti nazionali e stato-confessionali in Russia, Università statale degli Altai. Articolo pubblicato in *Studia Philosophiae Et Juris,* XXXVII/ 2022 (Mongolian Academy of Sciences).

İbrahim Baz*.* Facoltà di Teologia dell'Università di Şırnak. Articolo pubblicato in *Tasavvuf Dergisi* 41 (2018).

N.V. Alekseyonok. Ricercatore alla State Humanitarian University di Nizhnevartovsk. Articolo pubblicato in *Вестник Академии знаний* 2012.

Guo Zhanfeng. Professore associato al College of Humanities & Social Development; vice-direttore del Centro di ricerca sulla società rurale; membership of Wolfson College, University of Oxford. Articolo pubblicato in *Qinghai Social Sciences* n.16, 2009.

presentazione

Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo. Sul finire del XIX secolo, così Sigmund Freud apriva – con il verso di Virgilio (Aen. VII, 312) – *Die Traumdeutung*. Contro i fantasmi della notte che non si arrendevano alle certezze del giorno, occorreva rivolgersi alle oscure potenze ctonie, che da qualche parte, in quel mondo rischiarato dalle luci della versione positivista dell'illuminismo, continuavano a essere. Non fu l'unico a guardare con sospetto le *ville lumière* dell'Europa della Belle Époque e alle loro promesse di *magnifiche sorti e progressive*. Anche Nietzsche, alle lusinghe del ben ordinato cosmo, oppone una forza cosmogonica primigenia, che ancora alberga nell'interiorità dell'uomo: «Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.» (*Also sprach Zarathustra*, 1885). Infine, anche Karl Marx riscopriva, a modo suo, l'immanenza del divino: «Liberandomi dell'idealismo che avevo nutrito di elementi fichtiani giunsi a cercare l'idea nella realtà stessa. Gli dei che fino a prima avevano regnato al di sopra della terra ne diventavano ora il centro.» (1837, cf. Roger Garaudy, *Clefs pour Karl Marx*).

I *maestri del sospetto*, nell'intento di liberare l'uomo e riconsegnarlo a un'intrinseca unità, non mancarono di sdoppiare, a loro volta il mondo: conscio e inconscio, dionisiaco e apollineo, struttura e sovrastruttura. Rimaneva un aldilà, anche se tutto materiale. Permaneva, insomma, l'idea che ancora restasse, in fin dei conti, un qualche velo di Maia da squarciare, che ci fosse sempre, per ogni fatto o circostanza, *qualcosa sotto.*

L'inconscio divenuto collettivo, la condizione tragica permanente, il *cui prodest?* di pram-matica, le dimensioni metodologiche d'analisi si sono strutturalizzate, divenendo quadro di interpretazione di ogni realtà, e in tal modo, i tre pensatori – nella popolare, ma legittima, sintesi *complottista* – sono sopravvissuti, forse in incognito, alla burrasca postmodernista.

Sulla *condizione postmoderna,* molto si è detto e poco è rimasto. La preconizzata fine delle grandi narrazioni è entrata presto in conflitto con le esigenze di cronaca, che non hanno potuto ignorare, ad esempio, la virulenta vitalità della narrazione dell'Islam, e se altri esempi non emergono con altrettanta evidenza è perché un altro caposaldo della postmodernità, la fine della *non contemporaneità*, pur essendoci, non si vede. La visione occidentale resta al centro del sistema d'informazione, per cui tutto si sa del tornado nel Texas e poco o nulla sulla farfalla brasiliana.

Se si prova a dare uno sguardo a quella gran parte del mondo che non sembra adeguatamente interessarci, appare evidente che la risposta all'anomia postmoderna segna un ritorno a vecchissime narrazioni. Il fatto che molti degli scritti che qui proponiamo si riferisca a paesi post-comunisti o tuttora socialisti, non deve trarre in inganno. La crisi non è quella del socialismo, ma quella della postmodernità. In certi casi è detto esplicitamente, ma in ogni caso è bene ricordare che anche le crisi dei sistemi socialisti è uno degli effetti, rivendicati, della condizione postmoderna.

Ci concentriamo, in questo numero, sulla rinascita del pensiero religioso. La risposta sembra coerente con la *naturalizzazione* degli effetti dell'economia, che avendo assunto l'aspetto di una *natura naturata* d'ingovernabile soggettività, invita alla ricerca di una *natura naturans*, – che possa dominarla – che non si trova nelle Borse Valori delle capitali del capitale, ma

nell'alto dei cieli. Spiegazione logica, ma non unica, né sufficiente. Ci sono altri fattori. È, ad esempio, evidente, che a fronte delle gigantesche conquiste della scienza, il suo fascino sia paradossalmente scemato tra larghe fasce dell'opinione pubblica, con ricorso non trascurabile – in Occidente – a maghi, guaritori, medicine alternative, diete miracolose. Questo, da un lato perché le crescenti privatizzazioni alienano il godimento sociale delle conquiste scientifiche, dall'altro perché in un sistema fortemente medializzato, si parla sempre di più di tecnica, chiamandola scienza.

Di recente, in occasione della pandemia, l'opinione pubblica si è (è stata) divisa nelle due categorie dei *fautori della scienza* e *analfabeti funzionali*. Ebbene, in quel dibattito – di cui una delle parti dettava le regole – di scienza non si è mai parlato, limitandosi tutto a questione di tecniche. Stupisce che, quasi si fossero estinti, gli epistemologi abbiano brillato per assenza. D'altra parte sarebbe stato difficile rimuovere l'ingombro di Popper (fino a quel momento irrinunciabile *maître à penser* del ramo), non sempre in sintonia con certe disinvolte certezze. A uscire sconfitto, da un (fideistico) criterio di evidenza, in quel dibattito, fu Galileo.

Ma ci sono anche molte altre ragioni.

Nel breve saggio di **Tovbin Kirill Mikhailovich** diamo una sintesi sommaria del pensiero di Aleksandr Gel'evič Dugin, filosofo russo più conosciuto per la sua attività di sostegno all'attuale politica di Putin nei confronti dell'Ucraina. Gli interessi del presidente e del filosofo collimano solo parzialmente, essendo il primo, a torto o a ragione, unicamente interessato a un rafforzamento, e messa in sicurezza – in funzione anti NATO – dei confini occidentali, mentre il secondo vede nella guerra la manifestazione del *destino* eurasiatico della Russia.

La concezione geopolitica di Dugin è del tutto omogenea con il suo tradizionalismo, che lo porta all'individuazione di una sorta di linguaggio che è *logos* nel senso eracliteo del termine e che indica una direzione, è *catena di autoespressione del Sacro*. È evidente che, nella sua critica, il filosofo russo non dovrebbe spendere troppe parole contro la postmodernità, poiché rifiuta già il paradigma moderno. *Si tratta di tornare all'originale santità della società*. Ma la critica tradizionalista di Dugin sulla crisi dell'umanesimo collima con quella postmoderna, pur approdando a un'interpretazione radicalmente diversa. Nel ripristino dell'antico modello è irrinunciabile il ritorno alla disuguaglianza, come stato naturale (preilluministico) del mondo. Nel suo percorso, di fede oltre che filosofico, Dugin si è ritrovato vicino ai Vecchi Credenti – che noi pensavamo già residuali nei romanzi di Dostoevskij.

Ruichang Wang e **Ruiping Fan**, confuciani militanti di Hong Kong, fanno un breve riepilogo della rinascita e diffusione del Confucianesimo nella Cina continentale. L'articolo è ben strutturato nella sua parte storica, dove rievoca con puntualità, studiosi, studi e iniziative che hanno contribuito al *revival* confuciano nel continente. Nella parte che possiamo dire di cronaca contemporanea, non si possono non notare, invece, toni apologetici ed esasperazione di temi conflittuali, tipici di ambienti minoritari e/o settari. In particolare, il ritenere la tolleranza del regime mero espediente tattico, non coglie in tutta la sua valenza il momento congiunturale in cui si trova impegolato, al momento, il governo cinese. Che il governo non sia costretto, *obtorto collo*, a un'ambivalente benevolenza per il Confucianesimo, dettata da timori di ripercussioni sull'opinione pubblica, lo si capisce, più avanti, leggendo il pezzo di **Guo Zhanfeng**, da cui si evince che una medesima tolleranza è in atto per le religioni tradizionali delle campagne. Anzi, per giustificare quest'ultime, si giunge a un ripensamento della teoria

della modernizzazione, che ha avuto una funzione basilare nell'edificazione della presente Cina. L'idea che ci facciamo è che sia in atto una generalizzata politica di tolleranza sul fronte religioso. Ciò ci induce a non preoccuparci sui livelli di democrazia cinese, ma ci impensierisce sullo stato della lotta di classe in Cina. Se, infatti, il *grande balzo in avanti* ha, da un lato, sviluppato una borghesia urbana, con propri interessi spirituali, e, dall'altro, acuito il divario con le campagne, restituendo le masse a primitivi culti consolatori, la situazione sembra tutt'altro che eccellente e ci si interroga sulla collocazione, rispetto a queste due classi, del proletariato industriale.

A uno stadio di sviluppo produttivo ancora insufficiente, il Vietnam, come spiega **Nguyễn Văn Minh**, è in dubbio fra tolleranza e repressione. A complicare la situazione, ci sono aree di sottosviluppo ed etnie relativamente chiuse – in cui più facilmente si possono diffondere certi fenomeni – e il sospetto, non del tutto infondato, che dietro qualcuna delle nuove sette si celino centrali occidentali. Ma quello che si evince con maggior chiarezza dall'articolo, è che il problema è stato affrontato con un certo ritardo e, per così dire, in ordine sparso. Solo in tempi relativamente recenti sembra essersi imposta la consapevolezza del carattere nazionale del fenomeno e della necessità di affrontarlo non sotto il profilo amministrativo, ma con misure politiche, sociali e culturali.

L'articolo di **Chiara Letizia** ci porta nella situazione incerta del Nepal, dove l'affermata laicità costituzionale dello Stato subisce una torsione che tende a interpretare tale laicità come *libertà religiosa*, intesa come cavallo di Troia per l'introduzione di pratiche induiste nello spazio pubblico. Dietro queste manovre, la nostalgia di alcuni ceti per i tempi in cui il Nepal era l'unico Stato hindu del mondo. Revanscismo galvanizzato dalla grande vittoria elettorale del partito induista nella vicina India. Si potrebbe, però, dire che tale incoraggiamento proviene dalla politica interna complessiva di Mandi, sul fronte religioso. Da Islamabad, **Maryam Mastoor** ci informa sulla continua logica espropriante e di umiliazione che colpisce i musulmani dell'India.

Della Mongolia, poco si sa, e poco di più apprendiamo dalla ricerca di **Petr Konstantinovich Dashkovskiy**, **Magsarjav Gantuya** e **Elena Alexandrovna Shershnev**. Il campione non è sufficientemente rappresentativo rispetto al numero di abitanti (3,5 milioni). Inoltre, tutti gli intervistati risiedono, permanentemente o temporaneamente, nella capitale, Ulan Bator. Si tratta, dunque, degli elementi più acculturati, che potrebbero avere una visione del mondo molto diversa, rispetto a chi vive in piccoli villaggi. Sembra sottovalutato, in particolare il fenomeno dello Sciamanismo, che invece, nello studio di **N.V. Alekseyonok**, sembra essere realtà ancora ben presente in aree russe, prossime geograficamente e omogenee culturalmente.

Infine, ben inquadrandolo storicamente, **İbrahim Baz**, introduce il progetto di pacificazione dell'Anatolia Curda, caldeggiato dal governo turco, che vagheggia il ritorno a un organismo sociale cementato dalla religione e articolato in tribù, sette e confraternite, rette da seyda e sceicchi.

g. v.

Filosofia tradizionalista: la versione di Dugin

di Tovbin Kirill Mikhailovich

Poiché anche nella comunità filosofica della Russia moderna è diventato popolare ridurre il pensiero di un autore alla sua personalità, per cui i pettegolezzi annientano il suo messaggio originale, sottolineerò innanzitutto che qui non stiamo parlando della personalità di A.G. Dugin, non della sua politica e attività mediatica, ma sul suo progetto filosofico, che è considerato come l'evento probabilmente più grande di tutta la filosofia russa post-sovietica.

La filosofia di Dugin è una versione particolare della filosofia della scuola tradizionalista (R. Guenon, J. Evola, T. Burkhardt, F. Schuon, A.K. Kumaraswamy, R. Kumaraswamy, S.H. Nasr, G. Smith, J. Borella, J. Cutsinger, W. Quinn, M. Ali Lakhani, M. Sedgwick)[1], e un merito di Dugin è, prima di tutto, aver informato la comunità intellettuale post-sovietica su questa scuola. I nomi di Guénon e di Evola erano praticamente sconosciuti. Dopo il crollo delle barriere ideologiche, si è improvvisamente scoperto che esisteva una scuola sviluppata e vigorosa di filosofia e studi culturali, con una sua seria storia intellettuale e ben rappresentata nella comunità umanistica occidentale[2]. Tuttavia, Dugin non è un divulgatore acritico del pensiero tradizionalista, ne dà una sua versione specifica, la cui prima chiave esplicativa è la *comprensione del tradizionalismo come linguaggio*. Secondo Dugin il tradizionalismo non è un sistema di idee, ma un certo modo di conoscere e relazionarsi con la realtà. Interpretando Guenon, scrive: «Il linguaggio della Tradizione si fonda sull'affermazione del processo unidirezionale dell' esistenza dell'Universo. Questo processo è orientato in modo rigorosamente definito. – Va dal paradiso all'inferno, dal pieno al vuoto, dall'integrità alla frammentazione, dalla qualità alla quantità, dall'età dell'oro all'età del ferro, dal bene al male. Quello che la tradizione intende per "male" non è necessariamente "il male" nel senso ristretto della moderna morale – è ciò che ci sta davanti, mentre "buono" si trova dietro, nell'antichità, nel passato, *in illo tempora*. Pertanto, la prospettiva che la Tradizione delinea, presentando la logica dello sviluppo ciclico, ha un vettore: dalla completezza alla privazione e all'inferiorità, dall'integrità alla frammentazione. Il linguaggio della modernità (l'idea assoluta di "umanità europea") sembra riprendere questo atteggiamento e affermare: − sì, accettiamo la sfida e costruiamo un modello basato sulla profanazione, desacralizzazione, frammentazione del tutto, eliminando tutti gli aspetti spirituali e metafisici come inutili e superflui, liberiamo lo spazio del passato, liberiamolo per l'istanza di un futuro in evoluzione e in continuo divenire»[3].

Parlando del "linguaggio della Tradizione", è necessario delineare i principali postulati della scuola Tradizionalista, che Dugin scopre come sistema armonico, ancora più coerente rispetto ad alcuni tradizionalisti classici.

Il tradizionalismo come dottrina −1. L'alterità del tradizionalismo

Il tradizionalismo si ribella a tutto il mondo moderno, al concetto stesso di Modernità, equiparata all'Età Oscura, al Kali Yuga, alla fine apocalittica della storia. La protesta dei tradizionalisti è complessa − a differenza dei marxisti o degli anarchici, non parlano di qualche tipo di "corruzione" del progresso, che può essere curata correggendo certe realtà distorte, economiche (per i marxisti) o politiche (per gli anarchici). Nel caso dei tradizionalisti stiamo

parlando della distruzione del paradigma stesso del progresso, rivolgendosi alle profondità dell'antichità, che appaiono oscure, superate e irrevocabili.

Allo stesso tempo, il tradizionalismo è qualitativamente diverso da ogni sorta di "ricerca spirituale" amorfa. Per esempio quella, caratteristica della filosofia religiosa russa, vivace, ma socialmente sterile, dell'*Età dell'argento*. Il tradizionalismo si rivolge al Sacro come realtà, studia pratiche spirituali, rituali, simboli, strutture dell'inconscio. Questa è una scuola con possibilità di attingere al capitale intellettuale di altri pensatori, pur mantenendo la propria identità di pensiero.

Nell'idea del Sacro, il tradizionalismo è qualitativamente diverso dalle varie versioni dell'esoterismo semi o post-religioso delle dottrine soggettiviste dei vari Rerich, Blavatsky, Gurdjieff, Osho, Prabhupada, e via discorrendo. Nonostante l'equiparazione di pubblicisti frettolosi dei classici del tradizionalismo con i vari teosofi, i fondatori di questa scuola hanno attentamente distinto l'attività di studio dalla restaurazione della tradizione e dai tentativi pragmatici su cui ricercatori mondani, e piuttosto ignoranti di spiritualità e antichità, hanno cercato di far leva per farli approdare a vari *remake* spirituali in stile retrò.

La scuola tradizionalista ha accumulato un'enorme quantità di materiale descrittivo sulle manifestazioni del Sacro in varie tradizioni, ma allo stesso tempo il tradizionalismo è tutt'altro che uno studio culturale ideologico. Il culturalismo, senza un chiaro centro di valori, non può trarre conclusioni dal materiale empirico accumulato, a parte le generalissime e vaghe nozioni di "multiculturalismo" e "tolleranza". Di tutti i tradizionalisti, il più vicino a questo piano è stato Mircea Eliade, che era più un postmodernista che un tradizionalista *ortodosso*[4].

Gli aspetti epistemologici e ontologici del tradizionalismo sono inestricabilmente fusi, ma il lato epistemologico appare al ricercatore solo dopo quello ontologico. In altre parole, per avere un'idea del tradizionalismo bisogna diventare tradizionalisti, o almeno provare ad accostarsi alla Tradizione, come fecero Nikolaj Miklucho-Maklaj o Claude Lévi-Strauss. Il tradizionalismo non è una somma delle idee, ma un modo di percepire e relazionarsi con la realtà.

2. Ierocentrismo

Il tradizionalismo è reattivo: è nato al crepuscolo dell'*età oscura* e quindi in modo coerente reagisce a quegli oggetti che bloccano la diffusione della luce. Ai tradizionalisti piace la tradizione ben compresa: *catena di autoespressione del Sacro che si trasmette attraverso l'azione di certi esseri umani e in presenza di determinate condizioni esistenziali*.

> Il sacro, per definizione, abbraccia tutti gli aspetti dell'esistenza. In una società tradizionale completa e pienamente sviluppata non esiste e non può esistere il profano. Ogni oggetto, ogni cosa, ogni essere appartiene a catene di fenomeni simbolici attraverso i quali scorre l'infinita ierofania, la "rivelazione della sacralità"[5].

Pertanto, la base del tradizionalismo è l'idea del Sacro, ed essendo a fondamento degli Stati, la tradizione metafisica riflette molte manifestazioni nelle tradizioni nazionali. Ma nel tradizionalismo, la *Tradizione* è l'opposto della *tradizione* intesa come inerti abitudini nazionali. Sono concetti fondamentalmente diversi, poiché la *Tradizione* (Sacra o Piena Tradizione) è irradiamento del Sacro, mentre la *tradizione* è generata dalla storia come pratica di allontanamento dal Sacro e dai tentativi di sostituirlo con contenuti antropocentrici e socio-

centrici. Questi sono due concetti opposti e la piena comprensione dell'essenza della filosofia tradizionalista deve iniziare con la comprensione di questo fatto.

3. Regressione

La filosofia regressiva della storia della scuola tradizionalista deriva dallo ierocentrismo. La storia è una degenerazione spirituale che non è generata dalla perdita di valore del Sacro – che è immanente a questo mondo − ma dalla perdita di valore della capacità umana di percepire e riconoscere il Sacro e il Divino.

> Queste persone non credono in Dio non perché Dio, in quanto tale, è per loro divenuto non credibile, ma perché loro stessi hanno distrutto la possibilità di credere, non sono più in grado di cercare Dio. Non possono più cercare perché hanno smesso di pensare. I fannulloni che attorniano l'uomo pazzo hanno abolito il pensiero, sostituendolo con le chiacchiere. (Heidegger)[6]

Questo processo è legato all'uomo ed è comunque già onnipresente in tutte le civiltà antiche. Si sono sviluppati meccanismi compensativi, ideologici e sociali, che rallentano l'inevitabile desacralizzazione (ad esempio, il confucianesimo). Ma la parte occidentale dell'umanità non solo accetta la secolarizzazione intellettuale, la accelera e la raffina con tutte le sue forze.

> L'Occidente non è solo una parte del mondo in cui il principio sacro è indebolito o offuscato. Questa è la zona geografica e geopolitica del pianeta che ha creato la desacralizzazione del suo credo, la iscrisse nelle proprie insegne, come obiettivo per sé e per tutte le altre regioni del pianeta[7].

Ma il tradizionalismo come scuola filosofica è nato proprio in Occidente e al culmine della diffusione in tutto il mondo della propria trasmissione culturale. Seyyid Hossein Nasr spiega questa apparente incoerenza:

> Fino ai tempi moderni non esisteva alcun concetto nelle varie lingue che potrebbe essere definito come sinonimo di *tradizione,* dal premoderno (arcaico) l'uomo era profondamente radicato nella concezione del mondo da essa sottesa, e non ce n'era bisogno di darne la sua definizione completa[8].

Guénon ed Evola scrivono: ciò che rappresenta l'Occidente attuale, è una violazione della completezza originaria del progetto; sarebbe possibile ritornare all'antica pienezza radiosa e restaurare il passato, solo se esistesse ciò che è stato distrutto e che rendeva l'Occidente "moderno" e "universale. Si tratta di tornare all'originale santità della società, alla rigida superiorità dei principi spirituali tradizionali e a uno stile di vita naturale. Poiché questa riflessione suonava come un senso di ripulsa del vuoto spirituale, non sorprende affatto che nella maggior parte, i tradizionalisti occidentali, per loro personale via di fuga dal secolarismo, abbiano scelto una tradizione non occidentale e antioccidentale come l'Islam. (R. Guénon, T. Burckhardt, F. Schuon, M. Lings, G. Smith, M. Valsan, J.-L. Michon, M. Sedgwick, alcuni, come J. Evola, gravitavano verso il paganesimo)[9].

4. Dualismo antropologico

Dugin ha concetti efficaci: *massimo umanesimo* e *minimo umanesimo*[10]. Il *minimo* deriva dal programma illuminista basato sulla liberazione dell'uomo-macchina da ogni sorta di

restrizioni alla sua volontà. Di conseguenza, la liberazione è già iniziata nell'era postmoderna, cancellandosi, come impronte nella sabbia, l'umanità dall'uomo e l'uomo dall'umanità. Ma questo è un altro discorso. Qui si affaccia un indicatore della somiglianza di opinioni, ma delle differenze nelle interpretazioni fra tradizionalisti e postmoderni sulla crisi dell'umanesimo *ordinario*, *minimo*.

L'*umanesimo massimo* si rivela nel dominio dell'uomo sulla propria luce, la dimensione trascendentale. Qui il tradizionalismo è vicino sia al platonismo classico sia al cristianesimo platonizzante – l'insegnamento patristico sull'essenza e lo scopo dell'uomo. Nelle parole di S. Atanasio di Alessandria: «Dio si è fatto uomo perché l'uomo potesse diventare dio»[11]; ma destinato ad avvicinarsi a un suo valore ideale, *più leggero*, nella tradizione del *diventare umani*[12], per cui la condizione reale sarebbe solo una funzione gravitante verso l'*infra-umanità*[13], funzione il cui limite vediamo oggi: la trasformazione dell'individuo in post-umano, in cyborg, in macchina- bestia automatizzata, che appare come naturale approdo della secolarizzazione[14]. La liberazione da Dio ha portato alla liberazione dall'uomo, alla sua trasformazione in consumatore frenetico, soggetto alla manipolazione mediatica, unico linguaggio normativo dell'attualità:

> Oggi l'esistenza dura esattamente quanto dura un comunicato stampa, un programma di intrattenimento o commerciale. È lo stesso per la vita delle persone: l'esistenza è frammentata in tanti momenti incoerenti, pieni di impressioni casuali e isolate: tanto più *preziose* quanto *più vivide*, *più contrastanti*, *più stravaganti*. Questa è l'esistenza istantanea, fissata al momento del trionfo della modernità[15].

5. Filosofia della disuguaglianza

Uno dei cardini della disintegrazione sociale dell'Occidente e dei mondi da esso dipendenti (Russia compresa), è individuato, dal tradizionalismo, nella scomparsa della strutturazione tradizionale della società, sia in orizzontale (genere, razza, età) sia in verticale (casta), cui viene data un'importanza decisiva per un'esistenza civilizzata. La disuguaglianza originaria delle persone, per la filosofia dell'ordine, è uno dei principi naturali originari[16]. La divisione in classi di saggi-sacerdoti (che realizza l'unità con il Sacro[17]), guerrieri e lavoratori erano considerate naturali nelle tradizioni occidentali, orientali e russe. Anche su questa distinzione e sulla connessa distinzione delle norme morali, le responsabilità e i diritti non sono stati (ovviamente), menzionati, e se sono stati menzionati, è stato solo indirettamente, in relazione a qualche altro argomento – ad esempio, a proposito delle dottrine di Platone sullo *Stato ideale*[18].

> La struttura di una società tradizionale può essere paragonata a una piramide: in basso c'è l'aspetto quantitativo (le masse), in alto c'è l'aspetto qualitativo (le élite). Ai vertici della piramide, meno elementi sono uguali tra loro, più qualità si esprime e viceversa. Poiché qualità, sapere, sacralità e potere, nelle società tradizionali, coincidono, ovviamente la struttura si basa sull'élite, su cui va fissata l'attenzione. Le élite, quindi, rappresentano *l'elemento significativo della società tradizionale*.
>
> Nella storia delle società sacre, le caste più elevate erano quelle dei sacerdoti e dei guerrieri, che costituivano il nucleo dell'élite sacra. Poiché nel sistema generale della società tradizionale prevalevano gli *aspetti qualitativi*, al centro dell'attenzione c'erano le questioni legate alle élite. La storia delle élite, la sua dialettica, le sue scelte, la sua evoluzione o involuzione era sinonimo di storia dei popoli, degli stati, delle culture e della società[19].

La filosofia della disuguaglianza delle caste era lo stato naturale del mondo prima che subentrasse quello intellettuale e la droga dell'*Illuminismo* diffondesse ovunque i miraggi dell'*uguaglianza*.

> Il desiderio di uguaglianza equivale al desiderio di ciò che è senza forma. Qualsiasi ideologia dell'uguaglianza serve come indicatore preciso del livello di degenerazione della società o come *appello* a quelle forze che cercano di portare il mondo alla degenerazione[20].

6. Ritualismo

Questo punto distingue spiritualmente il tradizionalismo dal moderno neo-induismo e dalla devozione ai guru, cioè da un insieme di sistemi religiosi popolari come forme di pratica spirituale (pratiche che vanno diffondendosi anche in versioni cristiane della spiritualità tradizionale – ad esempio, nell'Ortodossia). L'iniziazione di una persona qualsiasi al mondo delle forme sacre, *che non solo simboleggia, ma anche realizza*, il contatto quotidiano con il Sacro, è una questione problematica del tradizionalismo. Se la storia è una progressiva diminuzione della capacità dell'uomo di percepire il Sacro, e la realizzazione di questo obiettivo è giunto ormai a realizzazione, è possibile accostare tangibilmente il Sacro? In poche parole, è possibile evocare il Sacro senza percepirlo?

L'eco e riflesso di Dio[21] rappresenta tanto lo scopo, quanto la forma interiore del rituale: c'è un collegamento diretto con il Sacro inerente all'archetipo dell'individuo[22]. Questa connessione potrebbe non rivelarsi in un'esecuzione non cosciente del rituale, tuttavia, la coscienza non è affatto fondamentale per realizzare tale connessione: le parole, la postura, il movimento, l'oggetto, il simbolismo sono i fattori necessari: nel loro insieme aprono la porta della percezione non alla mente, ma all'interiorità[23]. La dimensione rituale non domina la Tradizione in senso pedagogico o teologico, al contrario, la Tradizione stessa può essere definita un rito, in cui la dimensione pedagogica e teologica è solo ausiliaria. Il rito sottrae dalla quotidiana vita profana e immerge nello spazio-tempo sacro del servizio divino, la meta è conoscere la Verità *partecipandola*[24]. Il rituale è quindi di natura teurgica; il suo compimento è la partecipazione al Sacro. «*Lavorare con il caos*, nella ripetizione rituale della cosmogonia, il sacerdote diventa il demiurgo, la cui azione consiste nel portare le cose *dal disordine all' ordine*»[25].

7. Antireligione

Il tradizionalismo contrappone nettamente e coerentemente Tradizione e religione (visione del mondo e comportamenti basati sulla fede nel soprannaturale).

> Nel suo senso più generale, la tradizione include norme che avvicinano l'uomo al Cielo, cioè alla religione. D'altra parte, la religione va considerata come l'insieme delle leggi rivelate all'umanità dal Cielo, la cui osservanza avvicina gli uomini alla loro Fonte Primaria. Da questo punto di vista, la tradizione va considerata come un'applicazione di tali leggi. (S.H. Nasr)[26].

A differenza della Tradizione, che proviene dall'Antichità Sacra e si esplicita a livello transpersonale, la religione proviene dal profondo della soggettività, ed è sostenuta da una scelta individuale, quantunque il Sacro, come norma, continui ad esservi presente. Seguendo Guenon, che considerava le religioni solo nella loro forma pura conseguente al paradigma creazionista ebraico (Ebraismo, Cristianesimo, Islam), Dugin scrive:

> La religione è ciò che collega il sacro con il profano. Si può dire perciò che è una sacralità selettiva, mentre il linguaggio della Tradizione (un insieme olistico in ogni aspetto), in linea di principio, ignora il *profano*, ciò che è *desacralizzato*. In maniera completamente olistica, le tradizioni dicono che tutto è sacro: suono, gesto, oggetto, corpo, sentimento, pensiero. Inoltre, tutto ciò forma un unico insieme[27].

Nella religione (nel senso agostiniano di *ripristino di un legame perduto*[28]) c'è una transizione dal tutto sacro al tutto profano, e alcuni tradizionalisti in ciò individuano la responsabilità intellettuale della deriva secolare, che inchioda il mondo, proprio al *paradigma del creazionismo* (nella terminologia di Dugin). La questione è se la religione sia un modo per contenere questa transizione oppure faccia sì che la transizione stessa rimanga immanente.
Essendo diventata *questione privata di tutti*, la religione si è trasformata in un insieme di opinioni, comportamenti e modelli, disponibili per la libera scelta. Liberandoci gradualmente dalla passività della Tradizione, la religiosità rifiuta il Sacro e lo sostituisce con il *doppione celeste* del credente moderno, riducendo la vita spirituale a un banale relax psicologico. Così, filosoficamente, Il *cristianesimo senza Cristo* è giustificato a sufficienza dai seguaci neo-protestanti di Bonhoeffer[29], e in termini ontologici è evirato nella stilizzazione, nell'imitazione e nell'arbitrio post-religioso[30]. Nelle parole del moderno pensatore protestante J.E. Weise:

> Oggi la religione non è più vista come un insieme di dettati su cosa è vero e cosa è falso; piuttosto dovrebbe essere considerata una scelta. Crediamo in ciò che ci piace. Crediamo in ciò che vogliamo credere[31].

I parametri elencati nella loro connessione (assenti, ad esempio, nell'ambito ideologico conservatore[32]) determinano uno stato d'animo specifico, un linguaggio specifico e un ambiente specifico – questa è la differenza fondamentale fra tradizionalismo e studi religiosi *classici*. Il tradizionalismo pretende di correggere la natura umana, per ripristinare la capacità, perduta o logorata, di connettersi al Sacro, perciò è necessario cambiare l'*ambiente esistenziale* dell'uomo – tornare a uno stile di vita naturale e a una struttura sociale tradizionale. Alle forme sociali antiche – I *santificati, osannati e benedetti*[33], inizieranno la loro opera sull'uomo, per guarire gradualmente dalla desacralizzazione il fenomeno chiamato Modernità.

Geopolitica

Un altro cardine della filosofia di Dugin è la geopolitica. È armoniosamente associata alla filosofia tradizionalista, e tale abbinamento è a suo modo unico. Dugin, effettivamente, è il fondatore della moderna scienza geopolitica russa. Anche se di recente, con l'ondata della moda della geopolitica cominciano a proclamarsi vari "luminari" di questa scienza, la geopolitica, che è una specifica visione del mondo, e non solo una disciplina universitaria, fu messa alla ribalta, per la prima volta, da Dugin. Dugin ha pubblicato il primo libro di testo sulla teoria geopolitica, nella cui appendice furono allegate, per la prima volta in Russo, traduzioni di classici della geopolitica, molti dei quali non hanno ancora avuto un'edizione a sé[34].
In generale, Dugin definisce la sua posizione come *neo-Eurasiatismo*. L'Eurasiatismo classico (N.S.Trubeckoj, P.N. Savitsky, N.N. Alekseev, G.V. Vernadsky, ecc.) ha stabilito la necessità di una duplice condizione per l'affermazione di una civiltà: geografica e culturale-tradizionale (in

senso stretto, fattori religiosi). Ad un livello qualitativamente nuovo, l'Eurasiatismo di Dugin coniugava due eredità intellettuali fondamentali: il tradizionalismo filosofico e la teoria geopolitica continentalista (F. Ratzel, Kjellén, K. Haushofer, K. Schmitt, ecc.) L'appello di Dugin a *pensare spazialmente* non era basato sul pragmatismo della "Realpolitik", né alle miracolose frontiere della spiritualità, di cui sono guida entità spaziali. Tale approccio dovrebbe tutelare, *gioco spaziale* della geopolitica postmoderna (A. Chauprade), nella cui orbita, però, Dugin gravita in parte[35].

Oggi la geopolitica si è trasformata da ideologia in linguaggio, usato talvolta senza scrupoli, con cui i responsabili del colonialismo cercano di giustificare come *necessità oggettiva* una realtà predatoria e distruttiva. Al contrario, la geopolitica originaria di Dugin era un campo d'attuazione di certe sicure verità metafisiche. Si può dire che la geopolitica neo-eurasiatica di Dugin è una transizione filosofica del tradizionalismo a un nuovo livello pratico-politico (anche se è ancora abbastanza astratto e separato dalla pratica).

I Vecchi Credenti

La filosofia del tradizionalismo mette l'accento sul coinvolgimento del pensatore nelle pratiche spirituali che afferma tradizionali. Dugin ha fatto un passo coerente in questa direzione, elevandosi a sostegno spirituale, dei Vecchi Credenti Ortodossi, in qualità di più coerente espressione dell'indirizzo, tradizionale e tradizionalista, dell'Ortodossia, che a sua volta è il limite della presentazione cristiana della Tradizione.

Secondo il credo dei cristiani ortodossi, la loro fede è il massimo di ogni possibile Tradizione (anche se tale termine non è utilizzato), perché la Tradizione è una catena di autoespressioni del Sacro, e nel cristianesimo la pienezza della presenza mondana del Sacro è personificata dalla figura del Salvatore. E l'accesso a Cristo – la pienezza del Sacro – è istituzionalizzato nella Chiesa attraverso il *Corpus di Christi*.

I Vecchi Credenti russi, sorti nel XVII secolo come reazione al rinnovamento della Russia e della Chiesa russa, orientato all'apertura alla cultura secolare e alle politiche assolutiste di desacralizzazione, sono stati, al tempo stesso, un fenomeno sia tradizionale (continuità con la sacralità antica, russa e bizantina), sia tradizionalista (resuscitando molte forme spirituali dimenticate o trascurate)[36].

I Vecchi Credenti non s'isolarono in un ghetto semiotico, ma elaborarono una propria versione parallela del mondo russo, inoltre, rimasero in contatto sia con la Chiesa ufficiale, sia con la Russia *decaduta* e, con tali contatti, le influenzarono. È questa *contaminazione con l'antico* che interessa a Dugin come tradizionalista, quindi, la confessione dei Vecchi Credenti da lui scelta è quella dell'*Edinoverie* (gli *accettati*, cioè l'ala dei vecchi credenti riconosciuti dalla Chiesa ortodossa russa). Pertanto, Dugin presenta i Vecchi Credenti non in modo negativo (quali scismatici che diffondono eresia e apostasia in tutta la Russia), ma in modo positivo (come opportunità che può costantemente toccare tutta la rinnovata Chiesa *nikoniana,* per ricondurla gradualmente all'antica *pietas* quotidiana)[37]. Vorrei sottolineare che questa è proprio la posizione di Dugin e di una certa percentuale di correligionari; mentre altre branche dei Vecchi Credenti si sono riorganizzati in modo diverso rispetto alle sopraddette questioni.

Dugin è l'unico Vecchio Credente tra i tradizionalisti. Ci sono tradizionalisti appartenenti all'Ortodossia moderna e rinnovata (J. Cutsinger), erano e sono pensatori ortodossi in qualche modo vicini ai tradizionalisti (N.O. Losskij, l'Arciprete G. Florovsky, l'Arciprete A.Schmemann,

il reverendo I. Meyendorff, lo ieromonaco Serafim (Rouz), l'archimandrita. Cipriano (Kern), H. Yannaras, V.V. Averyanov), ma oltre a Dugin, non esiste una filosofia tradizionalista che attinga all'ispirazione spirituale e ideologica che risiede proprio nell'antica versione ortodossa della Tradizione. Dugin utilizza fondamentalmente solo traduzioni delle Sacre Scritture anteriori allo scisma, fornisce molti riferimenti ad autori vecchi credenti e all'antica esperienza spirituale ortodossa, usa simbolicamente l'ortografia del Vecchio Credente (*Isus*, *Yevva*), cita come fonti i testi liturgici pre-scismatici.

In generale, questo approccio gli evita di cadere in estremismi, oggi molto diffusi: *Ortodossia Politica* (A. M. Maler), *Ortodossia Militante* (K.A. Frolov), *Ortodossia Statuale* (V.V. Shmidt), ideologie evirate e trasformate in appendici ideologiche dello Stato-macchina, e in nessun modo indirizzate verso quella rivoluzione ontologica che dovrebbe raddrizzare ciò che è distorto: la natura dell'uomo secolare.

Su impulso di Dugin, i circoli filosofici della Russia moderna si sono arricchiti di una sfumatura della mentalità tradizionale russa dei Vecchi Credenti, non solo esente dalla *pseudomorfosi latina* (G. V. Florovsky[38]), ma anche fulcro di un programma unico di resistenza alla modernizzazione-occidentalizzazione, problema, oggi, di particolare rilevanza.

Post-filosofia

Il tradizionalismo di Dugin non si accontenta di attingere al proprio capitale intellettuale, ma si rivolge costantemente all'analisi della società moderna. Dugin è stato uno dei primi a chiarire, in Russia, i problemi spirituali sottesi dalla Postmodernità: il tentativo di superare la Modernità senza ritornare alla Tradizione. Questo non ritorno si realizza grazie un appiattimento ludico e formalistico della spiritualità tradizionale: la post-religione. La secolarizzazione intellettuale, infatti, raggiunge il suo vertice nella Postmodernità, mentre, al contrario, il passaggio dal moderno al premoderno implicherebbe una virtuale presunta iniziazione a un simulacro-giocattolo della Tradizione; in tal modo la spiritualità tradizionale si ridurrebbe a un insieme di vistose forme di apparenza, che impediscono fondamentalmente lo sviluppo della dimensione verticale della Tradizione.

La risposta tradizionalista alla postmodernità è stata sviluppata da Dugin sia sotto il profilo organizzativo, con il primo congresso tradizionalista internazionale "Agains Post Modern World" (Mosca, 2011), sia sotto l'aspetto intellettualmente, convogliando il capitale di pensiero di tutti i critici della postmodernità e avversari della modernità, a prescindere dalla loro posizione ideologica. Così, insieme a Guenon ed Evola, Dugin presenta inaspettatamente, Karl Marx, György Lukács, John Maynard Keynes, Guy Debord, Georges Bataille, Alain de Benoist, Roland Barthes, Jacques Deleuze, Jacques Derrida, Karl Schmitt, Francis Fukuyama, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Martin Heidegger, Ernst Junger, Edward Sapir, Paul Feyerabend. Dugin pensava seriamente al moderno capitale intellettuale, quando in Russia stavano appena imparando a conoscere i referenti intellettuali dell'epoca in cui siamo, da tempo, inscritti. Allo stesso tempo, Dugin non può essere accusato di illeggibilità ideologica: scrupolosamente sintetizza analisi *esterne*, distillando da esse le definizioni demoniache di Modernità e i suoi sviluppi nel ribaltamento della postmodernità in se stessa (Guy Debord è particolarmente rilevante a questo proposito). Tale approccio integrativo è per lo più relativamente nuovo per la comunità filosofica russa, perché nella persistenza dell'inerzia post-

sovietica degli *idola theatri* – ora veicolata dalle ideologie – i pregiudizi si trasformano spesso in microselettività postmoderna, al limite del banale mancanza di istruzione.
Il libro più vigoroso di Dugin è *Postfilosofiya*. scritto brillantemente, rivela una complessa visione tradizionalista dei paradigmi di tre epoche: Tradizione, Modernità e Postmodernità. Ma la cosa principale, è che questo saggio si propone di chiarire il significato del prefisso "post". Secondo Dugin, la natura dell'uomo moderno è così pervertita, che seguendo le condizioni naturali dell'esistenza e i confini del pensiero, vede svanire, per loro iniziativa, le coordinate dell'esistenza e i modi di comprenderla e indirizzarla. Pertanto, lo spazio è diventato sempre di più un virtuale *post-spazio,* la teoria della conoscenza è trasformata in una soggettivista *post-epistemologia,* la politica è diventata manageriale *post-politica*,. L'infermiera della saggezza, la filosofia, non esiste più e persegue l'obiettivo di comprendere il mondo artificiale dei cyborg. È diventata una *post-filosofia* videoludica, utile solo per giocare e per creare nuovi miraggi di innaturalità, che nascondono i limiti posti dal sociale e il caos personale di un essere post-umano mentalmente convulso.

> È qualcosa tra un animale e una mitragliatrice. Una creatura dotata, da un lato, di certe capacità razionali, dall'altro, privo della naturale armonia propria agli animali. Questo è un animale malato, che non compensa le carenze, ma aggiunge loro, in modo assurdo, una serie di valutazioni razionali. Un animale che assomiglia a una mitragliatrice[39].

Nonostante una somiglianza analitica e metodologica, la posizione di Dugin differisce dal postmodernismo per la presenza del fondamento interno della Tradizione, in grado di resistere al marciume esistenziale.

Critica

Si può criticare un filosofo solo per la sua infedeltà, esistenziale o ideologica, alle proprie posizioni. Qui nessuno standard ideologico sarebbe legittimo, minacciando di trasformarsi in pettegolezzo soggettivo che nullifica le idee dell'autore. Pertanto, non rivolgerò a Dugin i rimproveri banali e le solite accuse di cui pullula il giornalismo non corrisposto dei suoi numerosi oppositori.
Il mio primo rimprovero è il pregiudizio politico. Nell'aspirare a una politica universale come mezzo per cambiare il mondo (per chi non vuole abbandonare radicalmente le coordinate esistenziali che gli sono offerte), Dugin giustifica conseguentemente la post-politica mediatica di uno stato semicoloniale, in cui ogni definizione di obiettivi non va oltre la soddisfazione dei bisogni più primitivi, e dove si impedisce al caos, spirituale e ideologico, in espansione di divenire caos sociale solo attraverso una mediocrazia potente e sofisticata, che lo stesso Dugin ha brillantemente definito e criticato[40]. L'alter-globalismo di Dugin, presentato *come la geopolitica dei grandi spazi,* come *globalizzazione multipolare*[41], intende solo cambiare i contorni del moderno quadro metapolitico del mondo, ma non altera in alcun modo la sua metafisica essenza apocalittica[42].
Quindi, criticando, come ogni tradizionalista coerente, la religione come *motore lento* della secolarizzazione, e insistendo (in *Metafizike Blagoy Vesti*) sull'esclusività esistenziale della vita spirituale, Dugin si unisce al movimento, molto alla moda e tanto diffuso, dei clericali: «La religione ha un potenziale risposte a tutte le domande e la piena accettazione dell'autorità della religione può sostituire un'ideologia perfetta e completa»[43]. Per quanto riguarda le

missioni geopolitiche di Putin[44] e Nazarbayev[45], queste giustificazioni sono già saldamente radicate nella sommatoria del moderno umorismo umanitario.

Il desiderio di essere sulla cresta dell'onda dell'attualtà politica e mediatica, perseguito e ricercato da Dugin fin dal momento della sua *uscita dalla clandestinità*, spesso va contro la teoria di Dugin stesso.

La seconda critica è centrata sul dilettantismo. Cercando di abbracciare mentalmente l'incomprensibile, sfruttando un'ampia gamma di opportunità, Dugin penetra in aree aliene, che affronta in modo un po' frivolo in una prospettiva decostruttivista: è così che sono nati i suoi ultimi libri, in particolare *Конец экономики* e *Четвёртая политическая теория*, ricette superficiali e banali apologie delle pratiche politiche esistenti, che appiattiscono efficacemente i fondamenti tradizionalisti dei suoi primi lavori. Su molte questioni, Dugin esprime pii desideri e si destreggia con la terminologia, senza chiarirne pienamente il significato, pur discostandosi dai significati usuali.

La tecnica preferita di Dugin è l'uso di teorie underground, con cui fa appello a intellettuali *emarginati,* tale antiformalismo non è certo un indicatore di correttezza. Oggi l'eccentricità metodologica è generalmente svaporata (come effimera moda postmoderna), ma nelle questioni serie, continua ad essere denso di banalizzazioni delle complessità interne, cui perviene attraverso verità metafisiche non pienamente meditate e avvertite. In *Metafizike Blagoy Vesti* [Metafisica della Buona Novella], il libro più serio per chiarire i collegamenti tra Ortodossia e tradizionalismo, Dugin avendo cominciato col dire che l'ortodossia cristiana, *dall'esterno*, dai movimenti eretici e non cristiani, in modi diversi, ha accolto inequivocabili fantasie come verità (ad esempio, il posizionamento – come moderno guru – dell'*anziano* al grado più alto dell'ordinazione sacerdotale), prosegue interpretando, in modalità complottista, alcuni temi (secondo lui, deliberatamente taciuti dai teologi ortodossi per migliaia di anni), e reinterpretando, così, alcuni elementi della Sacra Tradizione, facendo appello a rivelazioni di teologi neo-ortodossi che hanno un rapporto poco lineare con l'ortodossia della chiesa (ad esempio, Sergius Bulgakov).

La terza critica si appunta sulla messinscena. Lo stesso Dugin ha introdotto il meraviglioso concetto di *desontologia* per designare una graduale separazione dalle realtà naturali dell'esistenza e una transizione verso uno spazio illusorio che detta, in proprio, norme e concetti. Ma a differenza dei tradizionalisti americani, che chiedono con insistenza ai sostenitori il ritorno alle pratiche spirituali tradizionali e a uno stile di vita naturale, Dugin – ahimè – si trasforma nell'ennesimo feticcio sottoculturale, e il suo tradizionalismo si limita a ispirare una modesta quota di gioventù dubbiosa alla ripetizione compulsiva del dogma, quale mantra delle loro battaglie sui social. Spinti dal fervore nicciano, i giovani duginiani sono *neo-eurasiatici*, *nuove sentinelle*, che danno vita a controversi *flash mob*, che, a quanto pare, esauriscono il massimo delle capacità ontologiche dei partecipanti.

Quarta critica: equivocità. Se nei primi libri Dugin affermava chiaramente la propria filiazione metafisica e intellettuale (soprattutto in *Metafizike Blagoy Vesti* e *Filosofii traditsionalizma*, il suo secondo libro più vigoroso e brillante dopo *Postfilosofii*), nei lavori più recenti non c'è altrettanta chiarezza nella presentazione della posizione; questo vale anche per il suo libro migliore, *Postfilosofii*. I *vecchi duginiani* innestano tutte le sue analisi della Modernità sulla spina dorsale, precedentemente esposta, del tradizionalismo, ma il lettore *profano* affron-

tando descrizioni dettagliate di gnosticismo, settarismo, cabalismo, sufismo, teleologismo, ed eccentricità mediatiche varie, difficilmente si riuscirà a ricavare dal libro altro che un insieme superficiale e postmoderno di retro-immagini, retro-pensieri, retro-motivi.

Infine, la questione principale è la specificità della terminologia di Dugin. È, allo stesso tempo, il punto d'approdo e il punto debole della sua filosofia. I concetti di *manifestazionismo*, *creazionismo*, *profanismo*, *globalismo*, *giudaico-cristianesimo*, *sacro*, *modernizzazione, discorso*, *et alia*, vengono utilizzati da Dugin in vari gradi di deviazione dagli standard generalmente accettati (minacciando, quindi, anche di cadere nella trappola mentale del gioco post-moderno). Ma con una certa abilità, apre al lettore un intero universo di pensiero, un mondo particolare di tradizionalismo: vivo, vigoroso, riflessivo e reattivo. L'immersione in questo mondo può evitare al filosofo il sentiero banale della reiterazione di modelli già noti, che si differenziano solo nelle sfumature delle istanze e delle accentuazioni. Questo mondo intellettuale è tessuto/disvelato da Dugin, – uno dei pochi pensatori moderni (almeno di lingua russa), che tenta di dare una critica complessiva della Modernità – critica che mobilita l'attenzione e che non lascia indifferenti.

Dugin ha avviato una direzione completamente nuova della filosofia russa. Il suo messaggio è così radicale (poiché richiede una rivoluzione ontologica costruttiva di ordine completamente nuovo), da essere stato strappato al suo stesso autore, alle sue intenzioni e ai suoi interessi, e trasformato in un linguaggio specifico, che oggi non parlano solo i sostenitori della rinascita della Tradizione, ma anche tutti coloro che affrontano l'argomento della spiritualità tradizionale. Il duginismo come spazio semantico è un ambiente speciale che include – direttamente e indirettamente – tutte le forze intellettuali che rivendicano una ridistribuzione rivoluzionaria dello spazio intellettuale della Russia, dei suoi compiti e del suo background spirituale.

---

1 Sono considerati vicini alla scuola tradizionalista anche M. Eliade, A. Corbin, A. Soroush, M. Legenhausen, Hierom. Serafim (Rouz), N.O. e V.N. Losskikh, G.D. Dzhemalya, V.V. Averyanova.

2 Una panoramica del tradizionalismo filosofico moderno è fornita nell'articolo: Speranskaya N.V. *Traditsionalizm v Rossii* [Tradizionalismo in Russia] / Yevraziyskiy soyuz molodozhi [Unione Giovanile Eurasiatica]. Portal setevoy voyny.URL: http://www.rossia3.ru/ideolog/nashi/tradros.

3 Dugin A.G. *Filosofiya traditsionalizma*. [Filosofia del tradizionalismo.] – Arktogeya, 2002. –p. 271.

4 Cf. Vedi: Gorokhov A.A. *Fenomenologiya religii Mirchi Eliade*. [Fenomenologia della religione Mircea Eliade.] – San Pietroburgo: Aletheya, 2011.

5 Dugin A.G. *Filosofiya politiki*. [Filosofia della politica.] – M.: Arktogeya, 2004. – p. 148.

6 Heidegger M. "Le parole di Nietzsche Dio è morto" in *Raboty i razmyshleniya raznykh let.* [Opere e riflessioni di anni diversi.] –Gnosis, 1993. – p. 216.

7 Dugin A.G. *Filosofiya politiki*. cit. – p. 111.

8 Nasr S.H. *Chto takoye Traditsiya?* [Cos'è la tradizione?] / *Filosofiya segodnya* [Filosofia oggi] [b/m, b/g] URL: http://www.phg.ru/chto-takoe-traditsiya.html.

9 Qui si può aggiungere anche Alain de Benoit, che è vicino al tradizionalismo. È interessante notare che il tradizionalismo come metodologia della conoscenza e programma ontologico in Russia è praticato esclusivamente dai neopagani.

10 Dugin A.G. *Russkaya Veshch': Ocherki natsional'noy filosofii*. [Cosa russa: saggi sulla filosofia nazionale.] – Arktogeya, 2001. – pp. 266-270.

11 Cf. Atanasio il Grande. *Slovo o voploshchenii Boga-Slova, i o prishestvii Yego k nam vo plot* [Una Parola sull'incarnazione di Dio il Verbo e sulla Sua venuta a noi nella carne] in *Tvoreniya*. [Creazioni.] Parte I. – Svyato-Troitskaya Sergiyeva lavra: Sobstvennaya tip., 1902.. – p. 260.
12 Cf. Dugin A.G. *Postfilosofiya. Tri paradigmy v istorii mysli.* [Post-filosofia. Tre paradigmi nella storia del pensiero.] – Yevraziyskoye Dvizheniye, 2009. – pp. 111-112.
13 Guenon R. *Ocherki o traditsii i metafizike.* [Saggi su tradizione e metafisica.] – San Pietroburgo: Azbuka-klassika,, 2010. – p. 19.
14 *La bestia respira silenziosamente e, silenziosamente, il meccanismo senz'anima crede*. Dugin A.G. *Filosofiya traditsionalizma*. [Filosofia del tradizionalismo.] – Arktogeya, 2002. – p. 368.
15 Dugin A.G. *Filosofiya politiki*. cit. – p. 468.
16 Cf. Evola Yu. *Metafizika voyny*. [Metafisica della guerra]. – Tambov: Polyus, 2008. – pp. 10-11.
17 Cf. Dugin A.G. *Sotsiologiya voobrazheniya. Vvedeniye v strukturnuyu sotsiologiyu.* [Sociologia dell'immaginazione. Introduzione alla sociologia strutturale.] – Akad.Proyekt; Triksta, 2010. – p. 415; Schuon F. "General Considerations on Spiritual Functions." in Aymard J.-B., Laude P. *Frithjof Schuon: life and teachings*. –New York: State University of New York Press, 2004. – p. 130.
18 Cf.: Platone. "Gosudarstvo" [Stato] in *Sobr.soch.* [Opere scelte.] v 4 – Mysl', 1994. – pp. 428, 431.
19 Dugin A.G. *Filosofiya politiki*. cit. – p. 296.
20 Evola Yu. "Lyudi i ruiny." [Persone e rovine] in *Lyudi i ruiny. Kritika fashizma. Oriyentatsii*. [Persone e rovine. Critica al fascismo. Orientamenti.] – AST, 2007. – pag. 38.
21 Cutsinger J.S. *An Open Letter on Tradition* in Modern Age. – 1994. – # 36:3. – p. 7.
22 Zilberman D.B. "Traditsiya kak kommunikatsiya: translyatsiya tsennostey; pis'mennost'." [La tradizione come comunicazione: trasmissione di valori; scrittura] in *Voprosy filosofii*. – 1996. – N. 4. – p. 100.
23 Cf. Gennep A. *Obryady perekhoda. Sistematicheskoye izucheniye.* [Riti di passaggio. Studio sistematico.] – Vostochnaya literatura, 1999. – p. 10.
24 Cf. Bychkov V.V. *2000 let khristianskoy kul'tury sub specie aesthetica* [2000 anni di cultura cristiana sub specie estetica.] Vol. 2. Mondo slavo. Antico Rus'. Russia. – SPb.: Universitetskaya kniga, 1999. – p. 311.
25 Evzlin M. *Kosmogoniya i ritual*. [Cosmogonia e rituale.] – Radix, 1993. – p. 191.
26 Nasr S.H. *Chto takoye Traditsiya?* [Cos'è la tradizione?]/Filosofiya segodnya [Filosofia oggi] URL: http://www.phg.ru/chto-takoe-traditsiya.html.
27 Dugin A.G. *Filosofiya traditsionalizma*. cit. – p. 50.
28 Cf. Makarov N.O." Religiovedcheskoye naslediye Avreliya Avgustina" [Patrimonio religioso di Aurelio Agostino] in *Religiovedeniye* [Studi religiosi]. – 2006. – N. 4. – p. 126.
29 Cf. Vanhoozer K.J. "Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)." in *The Cambridge companion to Postmodern Theology.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – pp. 3-25.
30 Sui parametri della post-religione cf. Tovbin K.M. "Postmodernistskaya religioznost' v traditsionalisticheskoy otsenke" [La religiosità postmoderna in una valutazione tradizionalista] / Znaniye. Ponimaniye. Umeniye: Informatsionno-gumanitarnyy portal. [Conoscenza. Comprensione. Competenza: Portale informativo e umanitario.] – 2012. – URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/5/Tovbin_Postmodern-Religionism/
31 Veyz Jr. J.E. *Vremena postmoderna: Khristianskiy vzglyad na sovremennuyu mysl' i kul'turu*. [Tempi postmoderni: una prospettiva cristiana sul pensiero e sulla cultura moderni.] – Lyuteranskoye Kul'turnoye Naslediye 2002. – p. 197.
32 Cf. Dugin A.G. "Konservatizm kak yavleniye: vozmozhna li yego obshchaya teoriya?" [Il conservatorismo come fenomeno: è possibile una sua teoria generale?] in *Filosofiya prava.* [Filosofia del diritto.] – 2009. - N. 4. – pp. 7-15.
33 Andrian, vescovo di Kazan-Vyatka. "Staroobryadchestvo kak chast' obshchenatsional'noy kul'tury." [Vecchi credenti come parte della cultura nazionale] in *Staroobryadchestvo kak istoriko-kul'turnyy fenomen: Materialy MNPK*. [Vecchi credenti come fenomeno storico e culturale: materiali del MNPK.] – GSU, 2003. – p. 21.
34 Cf. Tovbin K.M. *Globalisticheskiy diskurs neoyevraziystva*. [Discorso globalista del neoeurasiatismo] in IV Congresso panrusso degli scienziati politici "Democrazia, sicurezza, buon governo: nuove sfide per la scienza politica" [V Vserossiyskiy kongress politologov "Demokratiya, bezopasnost', effektivnoye upravleniye: novyye vyzovy politicheskoy nauke"] (Mosca, 20-22 ottobre 2006). Estratti delle relazioni. – RAPN, 2006. – pp. 321-322.

35 Cf. Tovbin K.M. “Staroveriye kak «kontrsekulyarnyy proyekt».” [L'antica credenza come “progetto antisecolare] in *Religiovedeniye.* [Studi religiosi.] – 2006. – N. 3. – pp. 40-56.
36 Cf. Dugin A.G. “Kontseptsiya svyatorusskogo Pravoslaviya v yedinovercheskoy traditsii.” [Il concetto di Santa Ortodossia Russa nella tradizione Edinoverie] /Anti-raskol: Informatsionnospravochnyy portal po raskolovedeniyu [Antiscisma: portale di informazione e riferimento sullo scisma.] URL: http://www.anti-raskol.ru/pages/2007; Dugin A.G. “Staroobryadchestvo i russkaya natsional'naya ideya.” [I vecchi credenti e l'idea nazionale russa] / Radio Dukhovnyy Antikhrist. URL: http://staroverie.ru/idea.shtml; Dugin A.G. *Sotsiologiya geopoliticheskikh protsessov v Rossii.* [Sociologia dei processi geopolitici in Russia.] – Yevraziyskoye Dvizheniye, 2010. – pp. 215-221.
38 Florovsky G.V. *Puti russkogo bogosloviya.* [Percorsi della teologia russa.] – Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. – p. 112.
39 Dugin A.G. *Filosofiya traditsionalizma*. cit.. – p. 125.
40 Dugin A.G. *Filosofiya politiki*. cit. – p. 468.
41 Cf. “Yevraziyskaya missiya.” [Missione Eurasiatica] in *Programmnyye materialy Mezhdunarodnogo «Yevraziyskogo Dvizheniya»*. [Materiali del programma del Movimento Eurasiatico Internazionale.] – ROF «Yevraziya» – 2005; Dugin A.G. *Teoriya mnogopolyarnogo mira*. [La teoria di un mondo multipolare.] –Yevraziyskoye dvizheniye, 2013.
42 Cf. Tovbin K.M. *Globalisticheskiy diskurs neoyevraziystva*. cit. – pp. 321-322.
43 Dugin A.G. *Obshchestvovedeniye dlya grazhdan Novoy Rossii*. [Studi sociali per i cittadini della Nuova Russia.] – Yevraziyskoye Dvizheniye, 2007. – p. 563.
44 Cf. Dugin A.G. *Putin protiv Putina. Byvshiy budushchiy prezident*. [Putin contro Putin. Ex futuro presidente.] – Yauza, 2012.
45 Vedi: Dugin A.G. *Yevraziyskaya missiya Nursultana Nazarbayeva* [Missione eurasiatica di Nursultan Nazarbayev.] – ROF “Eurasia”, 2004.

———————————

Il Confucianesimo nella Cina contemporanea

Ruichang Wang – Ruiping Fan

Introduzione
Il confucianesimo non è solo la dottrina filosofica delineata da Confucio (551 – 479 a.C.) e sviluppata dai suoi seguaci. In senso generale è, piuttosto, una religione. Infatti, Confucio si considerava un trasmettitore culturale piuttosto che un creatore (cfr. *Dialoghi* 7.1, 7.20), erede di una cultura sinica che esisteva già da molto prima di lui[1].
Di conseguenza, il confucianesimo va inteso come un sistema culturale che include precetti distinti di etica familiare, sociale, morale e politica, oltre a nozioni su rilevanti pratiche rituali e istituzioni. È anche imbevuto di notevoli implicazioni spirituali e religiose, che lo fanno simile, per certi aspetti, alle religioni abramitiche, mentre, per altri, ne è del tutto dissimile. In breve, il confucianesimo è uno stile di vita modellato alla luce dell’insegnamento di Confucio sulla nozione di Dao (via) del Cielo. È stata una tradizione culturale profondamente radicata in Cina e in altre società del Pacifico.
Dalla scomparsa dell’ultima dinastia cinese, Qing, nel 1911, il confucianesimo ha perduto quella forza politica e giuridica, che lo faceva precedentemente egemone in patria. Durante il Movimento di Nuova Cultura (incluso il *Movimento del Quattro Maggio,* nel 1919), agli inizi del XX secolo, Il confucianesimo divenne simbolo d'arretratezza e venne severamente criticato

dagli intellettuali cinesi. Dopo la presa del potere dei comunisti, nel 1949, il confucianesimo scomparve rapidamente di scena. Durante la Rivoluzione Culturale (1966-1976), gli studiosi confuciani vennero pubblicamente oltraggiati e e templi e altre reliquie storiche furono follemente distrutti. Per gran parte del XX secolo, il confucianesimo fu considerato la ragione ultima di tutti i mali del passato cinese.
Tuttavia, il confucianesimo non è stato sradicato in Cina. Elementi di lunga data della cultura confuciana permangono nel senso comune cinese, in pratiche rituali o semi-rituali familiari e in attività della vita quotidiana. Con la riforma e la politica di apertura attuata dal governo cinese a partire dalla fine degli anni ’70, La Cina continentale ha assistito, dapprima a una vivace rinascita del confucianesimo negli studi accademici, e poi nelle pratiche sociali. Il prossimo capitolo delinea lo sviluppo di questa rinascita. Nel secondo, illustriamo come il Nuovo Moderno Confucianesimo riapparve nella Cina continentale negli anni '80 e all'inizio degli anni '90. Nel III, descriviamo come si è formato, nel continente, un gruppo di pensatori confuciani innovativi dalla metà degli anni ’90. Nel capitolo IV si riassumono le implicazioni pubbliche del confucianesimo e la sua presenza nella società continentale negli ultimi dieci anni. Infine, faremo alcune osservazioni conclusive sulle difficoltà incontrate nel suo sviluppo e sulle nostre previsioni generali per il futuro.

I. Il ritorno del nuovo moderno confucianesimo nella Cina continentale degli anni '80 e dei primi anni '90.
Con la morte di Mao nel 1976 e l’avvento dell’era delle riforme e delle politiche di apertura adottato alla fine degli anni ’70, il turbinoso clima politico anti-confuciano cominciò ad attenuarsi. Alcuni studiosi hanno proposto una rivalutazione di Confucio e del confucianesimo (Cf. Chen, 1978; Pang, 1978; Li, 1980). Con le ortodosse coordinate marxiste del materialismo storico (che sostiene grossomodo che relazioni sociali, valori e politica sono determinati dalle forze economiche fondamentali della società), Il confucianesimo era stato considerato il prodotto delle antiche condizioni economiche e di lotta di classe che avevano servito gli interessi delle classi dominanti per opprimere gli strati popolari nel corso della storia della Cina. Ora, però, alcuni studiosi avevano iniziato a rivalutare la natura complessa e la funzione del confucianesimo senza attenersi rigidamente al dogma marxista. Decine di articoli di ricerca di questo tipo apparvero all'inizio degli anni '80. Naturalmente, l’ideologia e la metodologia marxista dominanti rimanevano, allora, incrollabilmente egemoni negli ambienti intellettuali. Pur affermando alcuni effetti positivi del confucianesimo, la maggior parte degli studiosi fornì una visione complessivamente negativa del confucianesimo. Lo slogan “scartare le scorie e selezionare l’essenza” (secondo il pensiero marxista standard) fu il principio su cui orientarono i loro studi. Dalla metà degli anni ’80, nel mondo intellettuale cinese è scoppiata la cosiddetta “febbre culturale”– e un gran numero di studiosi e studenti si interessarono ai *cultural studies*. Una reazione alla realtà politica totalitaria cinese degli ultimi decenni. Fu influente anche la propaganda ideologica occidentale, tuttavia, furono importate anche altre istanze a favore della cultura tradizionale cinese: la voce del Nuovo Confucianesimo Moderno che si era sviluppato a Taiwan, Hong Kong, nel Nord America e in altre aree d'oltremare nel corso del XX secolo.

Il Nuovo Confucianesimo Moderno ha avuto origine nella Cina continentale tra gli anni '20 e '40. Sebbene molti intellettuali cinesi condannassero inesorabilmente il confucianesimo nel corso del Movimento per la Nuova Cultura, alcuni pensatori – tra cui, Xiong Shili (1885-1968), Liang Shuming (1893-1988) e Ma Yifu (1883-1967) – sostenevano la linea etica confuciana e ne sviluppavano il pensiero, in opposizione alla moda intellettuale. Molti loro allievi, tra cui, Tang Junyi (1909-1978), Mou Zongsan (1909-1995) e Xu Fuguan (1903-1982), fuggirono a Taiwan e Hong Kong quando i comunisti presero il potere in Cina tra la fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50. Dagli anni '50 agli anni '70 sono riusciti riformulare il confucianesimo in una nuova visione in risposta al pensiero occidentale moderno. Dagli anni '70 in poi, una generazione più giovane, rappresentata da Tu Weiming (1940), Liu Shuxian (1934) e Cheng Zhongying (1935), svilupparono il pensiero neoconfuciano moderno in Nord America. Sono stati in grado di farlo perché avevano conseguito il dottorato di ricerca in università americane e si erano stabiliti negli Stati Uniti. La versione del confucianesimo sviluppata da questa scuola confuciana di tre generazioni – da Xiong a Mou e fino a Tu - è solitamente indicato come "Nuovo Confucianesimo Moderno" nella letteratura inglese. Nella definizione di John Makeham: [questa versione del confucianesimo] *è caratterizzata dalla missione di portare avanti il "filo interconnesso del Dao", per far rivivere il confucianesimo, e soprattutto per la sua fede nella filosofia idealista delle dinastie Song e Ming e in special modo nella metafisica morale confuciana.* (Makeham 2003, 92). Nella filosofia politica, il Nuovo Confucianesimo moderno sottolinea la coerenza del Confucianesimo con la moderna democrazia liberale occidentale.

Sempre più intellettuali stranieri, negli anni '80, potevano tenere conferenze e partecipare a dibattiti in Cina. Tu, rappresentante del Nuovo Confuciano Moderno, era uno di questi. A lui si deve la prima introduzione in Cina del Nuovo Confucianesimo Moderno, in occasione del suo corso di *Filosofia confuciana* all'Università di Pechino nel 1985. Le sue lezioni, discorsi pubblici e presentazioni, insieme all'attività accademica di altri studiosi confuciani d'oltremare, come Cheng Zhongying e Liu Shuxian, insieme agli sforzi di studiosi della Cina continentale che si erano formati al confucianesimo nel corso della *febbre culturale*, diede vita a una corrente confuciana nel mondo accademico cinese a metà degli anni '80. L'influenza del Nuovo Confucianesimo Moderno si è costantemente estesa e approfondita, dando luogo alla *febbre dell'apprendimento nazionale* a partire dai primi anni '90[2].

Dalla metà degli anni '80, lo studio del confucianesimo (compreso il Nuovo Confucianesimo) era diventato uno spettacolare fenomeno nazionale. Numerosi studiosi, saggisti, giornalisti e funzionari hanno parlato di confucianesimo. Si sono moltiplicate le conferenze locali, nazionali e internazionali sul confucianesimo. Ne risultò una grande quantità di pubblicazioni sul confucianesimo, compresi studi sulla vita di Confucio e i maestri confuciani, la loro filosofia e il loro pensiero etico-politico, studi esegetici e commenti sui classici confuciani, nonché studi comparativi in relazione ai pensatori occidentali. Inoltre furono fondate diverse associazioni confuciane e organizzazioni orientate alla cultura tradizionale, tra cui la China Confucius Foundation (la prima istituzione confuciana a livello nazionale dal 1949), istituita nel 1984, l'Accademia Cinese di Cultura (una scuola confuciana molto attiva e associazione accademica influente) fondata nel 1984, l'Accademia confuciana cinese fondata nel 1985,e la International Confucian Association fondata nel 1994.

Gli studiosi cinesi degli studi confuciani negli anni '80 e inizio anni '90 potevano essere divisi grosso modo in tre gruppi. Nel primo gruppo c'erano quegli studiosi, come Fang Keli e i suoi seguaci, che intendevano criticare e respingere il pensiero confuciano sulla base della posizione marxista ortodossa. Il secondo gruppo era composto da un certo numero di studiosi competenti e influenti, come Li Zehou, Pang Pu e Chen Lai, che manifestavano un atteggiamento comprensivo e rispettoso verso alcune caratteristiche del Confucianesimo, pur non condividendone insegnamenti fondamentali sul piano culturale o religioso. Infine, gli esponenti del terzo gruppo, invece, abbracciavano senza ambiguità i principi fondamentali confuciani, dimostrando un notevole coinvolgimento e impegno spirituale nei valori del confucianesimo. Quindi, questi ultimi potrebbero essere classificati come autentici seguaci odierni di Confucio. Anche se non c'erano molti studiosi appartenenti al terzo gruppo negli anni ‘80 e nei primi anni ‘90, vale la pena di presentare qui alcuni dei loro rappresentanti, lasciando il caso di Jiang Qing al capitolo successivo.

Lou Yijun (1944) fu presumibilmente il primo e più convinto seguace del Nuovo Confucianesimo Moderno nella Cina continentale. Come membro dell'Accademia di scienze sociali di Shanghai, ha avuto accesso ad alcuni scritti del nuovo confucianesimo attraverso la lettura delle opere dello storico degli anni ’70 Qian Mu. In tal modo, le idee di Mou Zongsan finirono per prendere dimora nel suo cuore. Prima della morte di Mou nel 1995, Luo viaggiò spesso a Taiwan e Hong Kong per partecipare a conferenze internazionali sul Nuovo Confucianesimo e stringere rapporti personali con Mou e i suoi discepoli. In effetti, Lou era probabilmente l’unico formale discepolo di Mou nella Cina continentale[3]. Nei tre decenni successivi al 1979, Lou ha esercitato sforzi straordinari nello studio e nella diffusione del Nuovo Confucianesimo nel continente. Tra le sue opere più note: *Comments on the New Confucianism, Reason and Life: A Selection of the Essentials of the New Confucianism* (I) (1994) e *The Existence of Life and the Realm of Mind* (2009). Riuscì anche a far pubblicare la maggior parte delle opere di Mou nel continente. Particolarmente lodevole è stato il coraggio di Lou di esprimere il suo pensiero neoconfuciano in occasioni pubbliche indipendentemente dalle pressioni delle autorità politiche ufficiali[4].

Deng Xiaojun (1951-), professore all'Università Normale di Pechino, è un altro seguace del Nuovo Confucianesimo. Nel 1978 entrò nel Southwest Normal Institute (ora Southwest University) come studente universitario laureato in lingua cinese, dove divenne allievo di Cao Mufan (1912-1993), discepolo di Xiong Shili e Liang Shuming, i padri fondatori del Nuovo Confucianesimo, che abbiamo citato sopra. Indirizzato da Cao, ha letto la *Nuova dottrina della coscienza* di Xiong e *La mente e la vita umana* di Liang. *Tale lettura gli fece tremare la mente come l’esperienza di un terremoto.* (Deng 2004, 8). Si dedicò anche, per molti anni, allo studio delle opere dei neoconfuciani di seconda generazione. Deng, pur continuando a mantenere un basso profilo pubblico, nutre nel profondo del cuore pensieri e sentimenti confuciani. Un suo motivo principale, come si evince dal titolo della sua opera, *La combinazione logica di Confucianesimo e democrazia* (1995), è che il confucianesimo dovrebbe incorporare la democrazia, ribadendo, perciò l’affermazione di Mou Zongsan, per il quale, la democrazia è lo sviluppo logico del confucianesimo.

A differenza di Deng, il defunto professore Yang Zibin (1932-2001) dell’Università di Lanzhou,

era un confuciano particolarmente attivo e intrepido. Quand'era studente, negli anni '50, anche lui, come molti altri giovani cinesi dell'epoca, era un sincero, schietto e appassionato sostenitore del sogno comunista. Nonostante le sue speranze, però, aveva dovuto costatare che la sua vita non era altro che miseria. Subito dopo essere diventato ricercatore presso l'Accademia di Scienze Sociali, dopo la laurea presso l'Università di Pechino, è stato marchiato come *estremista di destra* durante il movimento anti-destra nel 1958, e fu prima esiliato nelle *grandi terre selvagge del nord* e poi a Dunhuang (area altrettanto selvaggia nel nord-ovest) per essere rieducato attraverso il lavoro manuale. Ha trascorso 19 anni di questa vita dura e amara. Durante la Rivoluzione Culturale, mantenendo immutate le sue posizioni, scrisse cinque lunghe lettere a Mao Zedong e ad altri leader del Partito Comunista (PCC) confutando la correttezza della Rivoluzione Culturale. Attraverso frustrazioni e riflessioni, Yang perse gradualmente fiducia nel comunismo e negli anni '80 si avvicinò al confucianesimo. In una conferenza nel 1992 Yang affermò apertamente, in tono di sfida di *essere profondamente convinto dai Nuovi Confuciani*, un'affermazione pubblica, a quel tempo inaudita (Fang1996A, 13). Nel 1993 ha pubblicato un articolo, *Far rivivere il confucianesimo*, sull'influente e popolare giornale *Du Shu*, in cui affermava che *ad oggi, il confucianesimo è il primo sistema umanitario completo e di profondo pensiero mai apparso nella storia umana*, e che *oggi la via di Confucio e Mencio ha l'occasione migliore per realizzare le sue grandi ambizioni*. (Yang 1993, 150). La concezione del confucianesimo di Yang è simile a quella del Nuovo Confucianesimo d'oltremare, in quanto incorpora numerosi temi liberali e democratici, tuttavia, a differenza di Lou, Yang non aveva molti contatti personali con i Confuciani all'estero. Come confuciano, Yang era più un praticante che un teorico. Ha fondato la *Gansu Research Society of Traditional Culture* e la rivista *National Learning Review*, dedicandovi, negli ultimi anni notevoli sforzi per l'educazione confuciana[6].

II. L'emergere di pensatori e attivisti confuciani innovativi sul continente dalla metà degli anni '90

Per la pubblicazione della prima monografia di Jiang Qing sul confucianesimo politico (vedi sotto), il 1995 può essere correttamente considerato come inizio del periodo emergente di pensatori innovativi e attivisti confuciani nella Cina continentale. Prima dj allora, i confuciani del continente erano impegnati ad apprendere, elaborare e diffondere il pensiero dei nuovi confuciani d'oltremare e dei loro predecessori, mentre, a partire da questa data, sono ormai autonomi nello sviluppare nuove versioni del pensiero confuciano e organizzare nuove campagne in favore del confucianesimo. Le loro idee innovative si sono realizzate attraverso l'impegno e il dialogo con altre tradizioni spirituali o sistemi intellettuali, di tutto il mondo: cristianesimo, liberalismo, conservatorismo, marxismo, fenomenologia, oltre che, naturalmente, Nuovo Confucianesimo. Tra questi pensatori innovativi del continente, Jiang Qing (1953-) è stato, senza dubbio, una figura di spicco. Dopo un lungo itinerario di impegno intellettuale e spirituale, attraverso il marxismo, il liberalismo, l'esistenzialismo, il taoismo, il buddismo e il cristianesimo, Jiang, infine, approdò al Nuovo Confucianesimo, alla fine degli anni '80. Insieme a Lou Yijun e Deng Xiaojun, Jiang si dimostrò uno dei più fedeli seguaci dei Nuovi Confuciani. Ciò è ben illustrato nel suo lungo articolo, "Il significato e il problema della rivitalizzazione del confucianesimo nella Cina continentale", pubblicato su un giornale

neoconfuciano con sede a Taiwan, *Ehu Monthly*, nel 1989. Questo articolo è stato definito da Fang Keli *manifesto politico e programma teorico del Nuovi Confuciani per far rivivere il confucianesimo nel continente* (Fang 1997, 39). In questo articolo Jiang afferma che per affrontare l'enorme quantità di questioni morali, politiche, e le crisi economiche, della Cina continentale, la vera soluzione è sostituire il marxismo con il confucianesimo come *religione di stato*.

All'inizio degli anni Novanta Jiang cominciò a sviluppare un vero e proprio sistema di confucianesimo politico, deviando dalla tradizionale strategia neoconfuciana. Quella strategia, nel suo nuovo intendimento, era stata drasticamente riformulata in base ai moderni valori democratici e liberali dell'occidente. Nella sua prima opera politica confuciana, *Introduction to the Gongyang Commentary on the Spring and Autumn Annals* (1995), Jiang distingue il *modo di pensare confuciano* dal *confucianesimo politico*, dimostrando l'insufficienza del Nuovo Confucianesimo, concentrato solo sul primo aspetto; ne contesta, quindi la primazia, affermando il proprio diritto a una *missione confuciana* per il futuro della Cina. Il suo lavoro successivo *Political Confucianism* (2003) descrive in dettaglio i principi fondamentali, i meccanismi e le istituzioni del confucianesimo politico. Le sue ulteriori pubblicazioni, *Faith in Spiritual Life and Politics of the Kingly Way* (2004), *A Sequel to Political Confucianism* (2011), *A Confucian Constitutional Order* (2013), forniscono ulteriori argomenti a difesa e a favore dei suoi punti di vista fondamentali, portando a compimento il suo intero sistema di confucianesimo politico.

Il nucleo del confucianesimo politico di Jiang risiede nella sua teoria della legittimità politica, sostenuta facendo ricorso alla saggezza dei classici confuciani in generale, e del *Commentario di Gongyang sugli Annali della Primavera e dell'Autunno*, in particolare. Ne deriva che un sistema politico cinese completamente legittimato e stabile deve soddisfare tre condizioni: in primo luogo, deve essere tutt'uno con quanto sancito dal Dao, la via del Cielo; secondo, deve essere conforme alla corrente principale del patrimonio culturale nazionale; terzo, deve conformarsi con l'attuale volontà del popolo. In linea con questo principio di *legittimità tridimensionale*, Jiang propone, come sistema politico reciprocamente controllato ed equilibrato, una legislatura basata su tre Camere, in cui ognuna rappresenta una dimensione di legittimità. Per rafforzare la prima dimensione, propone di istituire una superiore Accademia dei Confuciani con il compito di vigilare sul funzionamento dell'intero governo. Inoltre, per evidenziare la continuità dell'identità culturale dello Stato nel corso della storia ed enfatizzare la seconda dimensione della legittimità in Cina, Jiang propone di nominare un monarca simbolico a capo dello stato cinese. Infine, sostiene che il confucianesimo dovrebbe essere proclamato religione di stato della Cina. Ciò non significa che le altre religioni debbano essere limitate in Cina, ma sancisce il particolare status culturale - tradizionale del confucianesimo, per elevare i legami di solidarietà del popolo cinese e per tutelare il tessuto culturale e morale della società. In breve, l'intero sistema di Jiang integra pensieri religiosi, etici e politici confuciani in un confucianesimo politico globale rinnovato per la Cina contemporanea.

Non sorprende che l'innovativo confucianesimo politico di Jiang non solo abbia offeso i marxisti cinesi e sia dispiaciuto ai nuovi confuciani, ma che non sia stato gradito neppure agli studiosi liberali e democratici cinesi. Il pensiero di Jiang ha stimolato grandi polemiche nel mondo intellettuale cinese di allora[7].

Un altro pensatore e attivista confuciano attivo è Chen Ming (1962). Dopo aver superato enormi difficoltà finanziarie e gestionali, fondò una rivista di studi confuciani, *Yuan Dao* (Alla ricerca della via) nel 1994. Questo è stato il primo periodico a conduzione privata ad avere l'obiettivo di diffondere e promuovere il pensiero tradizionale cinese, contrastando l'influenza dell'ideologia marxista egemone in Cina dal 1949. Da allora la rivista è diventata il centro del movimento di rinascita del confucianesimo nel continente. Chen è un confuciano pragmatico e orientato all'azione. Sebbene il suo pensiero non sia stato sistematizzato e completato, una serie delle sue idee, in particolare la proposta di *trovare la sostanza (ti) nella funzione (yong)*, hanno guadagnato una notevole attenzione nell'arena intellettuale e mediatica cinese. In breve, *sostanza e funzione* sono una coppia di categorie della filosofia cinese tradizionale; con *sostanza* ci si riferisce all'essere o entità ontologica fondamentale, mentre *funzione* è la manifestazione o attualizzazione della sostanza nel flusso del mondo empirico. Chen, appropriandosi di questi termini, li rende piuttosto peculiari, in una nuova accezione derivata da una sua personale interpretazione. Per lui *sostanza* significa l'intenzionalità della nazione cinese alla vita e all'esistenza in senso antropologico, e *funzione* l'ambiente o la situazione in cui si attua, in un contesto storicamente condizionato. Per la Cina attuale, Chen sostiene che la sua *sostanza* nazionale deve essere soddisfatta nella *funzione* del mondo moderno, cioè tecnologia avanzata, sistema economico, struttura socio-politica e trasmissione d'idee e valori, già radicalmente diversi da quelli del mondo tradizionale (cfr. Chen 2012, 122).

Stante tale nuova *funzione* della società moderna, Chen ritiene che nella politica cinese la *sostanza* può essere realizzata solo in un sistema democratico, per soddisfare il bisogno di modernità e globalizzazione. D'altra parte, dal suo punto di vista, il confucianesimo può essere restaurato e promosso come religione civile della Cina in senso sociologico – nello stesso senso in cui il concetto di *religione civile* è esposto da Robert Bellah riguardo ai protestanti per gli Stati Uniti − per affrontare il problema dell'erosione dei valori e della banalizzazione della vita nella moderna società cinese. Per Chen il confucianesimo è necessario alla Cina contemporanea *perché fornisce al governo l'indispensabile legittimazione della sua politica, oltre a una clausola di restrizione morale sul governo*, Il confucianesimo inoltre aiuta *a gettare le basi della cultura identitaria cinese, a coltivare il senso di nazionalità, a aumentare la coesione sociale* (Chen 2012, 127). Come Jiang, Chen considera il confucianesimo una religione e ha fatto molti sforzi per rilanciarlo nella società cinese. Ma segue i liberali cinesi nel pretendere la separazione tra Stato e religione come principio cardine della politica moderna, ed è quindi fortemente contrario all'idea di Jiang di istituire il confucianesimo come religione di stato. Dal punto di vista di Chen, il confucianesimo non dovrebbe essere stabilito come ufficiale religione di stato, ma dovrebbe essere restaurata solo come religione civile della società cinese. E quest'ultimo risultato, a suo parere, potrebbe essere raggiunto in due fasi: innanzitutto, fare campagna per il riconoscimento ufficiale del Confucianesimo come religione nella Cina continentale, nello stesso status goduto attualmente da Buddismo, Taoismo, Islam, Cristianesimo e Cattolicesimo, e quindi, riuscire a far svolgere al Confucianesimo un ruolo di religione civile nella vita pubblica cinese (cf. Chen 2012, 124).

Kang Xiaoguang (1963), originariamente specialista in scienze agrarie, si rivolse al confucianesimo dopo la tragedia politica del 4 giugno 1989. Per dirla con le sue stesse parole, *prima del 1989 era un semplice determinista economico, che credeva nella dottrina del materialismo*

storico secondo cui "la base economica determina tutto". Quel tragico evento lo ha reso consapevole che *la cultura e la politica costituiscono una sorta di forza indipendente dall' economia, decisiva nel determinare il corso dello sviluppo sociale* (Kang 2003, 9). Riconoscendo il ruolo importante svolto dalla cultura, Kang ha iniziato a leggere i classici confuciani negli anni '90. All'inizio del nuovo millennio, Kang era diventato confuciano. Il suo primo scritto confuciano, e forse il più diffuso e noto tra tutti i suoi scritti, è stato *Sugli elementi essenziali del nazionalismo culturale*, pubblicato nel 2003. In questo articolo afferma che *la cultura è la base per l'individuazione di uno stato nazionale, e una nazione o uno stato unificato non sarebbero in grado di sussistere senza una cultura comune*. Sostiene inoltre che per un paese sottosviluppato come la Cina, la modernizzazione non coincide con l'occidentalizzazione. Nell'epoca attuale della globalizzazione, la cultura costituisce uno dei fattori essenziali della competitività internazionale di uno Stato-Nazione. Infatti, a suo avviso, la cultura è *il "capitale sociale" più importante per sostenere lo sviluppo economico di uno stato nazionale*. Nella cultura tradizionale si trovano le risorse di aspettative, valori e moralità del popolo nonché ideali, dinamiche e coesione dello sviluppo continuo della nazione. Kang sottolinea che la sua proposta di nazionalismo culturale *non è intesa a creare una teoria di alto profilo della cultura tradizionale, ma vuole stabilire un'ideologia forte da cui far scaturire un approccio globale e un movimento sociale duraturo*, cioè *il movimento della cultura tradizionale cinese* (Kang 2003, 9-10).

Con questa missione in mente, Kang si è dimostrato uno zelante e tenace sostenitore del confucianesimo. Per quanto riguarda il futuro politico della Cina, è contrario a idee liberali e democratiche. Propone di instaurare un regime autoritario ma umano, con il confucianesimo al posto del marxismo come ideologia preminente[8]. Per quanto riguarda la questione del confucianesimo come religione, la sua visione ha molto in comune con quella di Jiang. Da un altro punto di vista, il suo approccio al confucianesimo per la Cina contemporanea è simile a quello di Chen, in quanto gli interessi della nazione cinese hanno la massima priorità, mentre il confucianesimo come corrente principale della cultura cinese dovrebbe essere portato alla ribalta soprattutto come mezzo indispensabile per ringiovanire la nazione[9].

Zhang Xianglong (1949-) ha un passato interesse accademico per la fenomenologia. Dal suo punto di vista, c'è molta affinità tra l'approccio fenomenologico di Heidegger e la via di Confucio all'esistenza umana. Per molti anni si è adoperato per spiegare il confucianesimo da una prospettiva fenomenologica, gettando così nuova luce sul confucianesimo. È importante notare che nel corso del suo filosofare, si è trasformato personalmente da fenomenologo a confuciano, proprio divulgando il *confucianesimo fenomenologico* in Cina. Ecco come racconta la sua trasformazione:

> Come cinesi moderni, il nostro background è fortemente intriso di filosofia e formazione occidentale. Ma di solito veniamo richiamati dall'Occidente in Cina, dalla fenomenologia al confucianesimo e da ciò che è nato altrove a quel che è domestico. Questo ritorno non sta affatto adeguando il confucianesimo alle norme fenomenologiche. È, piuttosto, un tentativo di rientro nell'esperienza originaria e primordiale nel confucianesimo. Una volta che penetri veramente il nucleo del confucianesimo, ne sei trasformato e vieni coinvolto dalla vitalità dei classici confuciani e dall'esperienza del confucianesimo originale, e la tua comprensione si approfondisce. Con l'esperienza confuciana che si risveglia gradualmente nel cuore, giungerai a realizzare che tutta la filosofia che avevi accostato, compresa la fenomenologia,

> non sono all'altezza delle tue aspettative. Noterai che una parte considerevole della filosofia non è ben posizionata, e che la filosofia è effettivamente un riflesso evanescente, carente di vivacità, originalità e profondità (Zhao e Zhang2011, 359).

Pur apprezzando la proposta di Jiang di istituire il confucianesimo come religione di stato, Zhang ritiene che ciò non sia realistico, almeno nell'immediato futuro. Invece Zhang ha progettato la creazione di una "riserva culturale confuciana" in Cina nel 2001, nella quale sarà istituita una comunità locale su un modello tradizionale autenticamente confuciano, da conservare integra, nella speranza di un futuro restauro nazionale dello stile di vita confuciano (Zhang 2001). Questa proposta incarna l'ideale di un filosofo confuciano come Zhang con un forte trasporto per l'idilliaca vita rurale, traboccante di primordiale amore consanguineo confuciano. La proposta di Zhang attirò ampia attenzione e generò molte discussioni tra gli studiosi cinesi.

I pensatori citati, la cui identità confuciana è divenuta inequivocabile sin dalla metà degli anni '90, insieme ad alcuni altri intellettuali che si dichiararono pubblicamente confuciani nel corso degli ultimi dieci anni, Guo Qiyong (1947), Sheng Hong (1954), Huang Yushun (1957), Yu Zhangfa (1964), Yao Zhongqiu (1966) e altri ancora, costituiscono il nerbo di quello che oggi è definito confucianesimo continentale contemporaneo[10].

Nei loro diversi approcci e interpretazioni del confucianesimo continentale, i pensatori confuciani assumono diverse posizioni. Tuttavia, rispetto ai Nuovi Confuciani Moderni all'estero, ci sono caratteristiche in comune che distinguono i confuciani del continente. In primo luogo, tendono a risalire al confucianesimo classico e al confucianesimo della dinastia Han, piuttosto che al neo-confucianesimo delle dinastie Song-Ming, preferito dai nuovi confuciani moderni, per trovare il punto di partenza e ispirazione per le loro proposte ed elaborazioni. Inoltre, mentre l'attenzione principale dei nuovi confuciani d'oltremare è rivolta alla metafisica morale e alla spiritualità dei fini ultimi, i principali interessi dei confuciani contemporanei della terraferma sono prevalentemente incentrati su questioni sociali e politiche: problemi in politica, diritto, amministrazione, giustizia sociale, educazione, usi familiari e popolari, rituali, economia, tecnologia, ambiente, problemi nazionali e relazioni internazionali. Infine, pur differendo tra loro nella loro ricostruzione della filosofia politica confuciana, che spazia da una versione sostanzialmente liberale e democratica come quella di Chen Ming a una versione fondamentalmente conservatrice e meritocratica come quella di Jiang Qing, hanno tutti compiuto, in relazione alla realtà cinese, una riflessione meno superficiale, rispetto ai Nuovi Moderni Confuciani, sul rapporto tra il pensiero confuciano, da un lato, e quello della moderna visione democratico-liberale occidentale, dall'altro.

III. Lo sviluppo della cultura confuciana nella società

Con l'emergere del succitato manipolo di pensatori e attivisti confuciani del continente, c'è stata, dalla fine degli anni '90, una rinascita della cultura confuciana in tutti i ceti sociali della società continentale. Mentre *la febbre dell'apprendimento nazionale* degli anni '90 è rimasta confinata al mondo accademico, e la sua influenza sulla società è stata superficiale, questa recente rinascita del confucianesimo si è rivelata solida e duratura. Come osserva Kang Xiaoguang:

> Entrando nel XXI secolo, animato da ceti civili e sostenuto dal governo, un *fenomeno* [movimento], volto a far rivivere la cultura tradizionale, è nato silenziosamente e ha assunto un rapido sviluppo in pochi anni. Il numero dei suoi partecipanti è enorme; le sue modalità di mobilitazione sono varie; i suoi nuclei sono indipendenti l'uno dall'altro e quindi non esiste una sede centrale. Tuttavia, non è, affatto, *una distesa di sabbia bagnata*, perché tutti condividono le stesse convinzioni [culturali] su cui poggia il fondamento della loro coesione e solidarietà. Ciò che è di fondamentale importanza è che i partecipanti hanno posto una sfida critica all'ideologia dominante, chiedendo di rimodellare i criteri assiologici della società. Evidentemente questo *fenomeno* nel complesso si è imposto con i segni distintivi di un *movimento sociale*. Poiché l'obiettivo di tale movimento è decisamente chiaro, vale a dire rivitalizzare la cultura tradizionale della nazione cinese, con il confucianesimo come nucleo, lo chiamiamo il *movimento del nazionalismo culturale* (Kang 2010, 247).

Non tutti i confuciani sarebbero d'accordo con Kang nel definire questo movimento *nazionalista* – alcuni preferirebbero, piuttosto, marcare la natura indipendente dallo Stato della civiltà confuciana. È anche una storia molto complicata quella riguardante il fatto che il movimento fosse realmente sostenuto dal governo (vedi sotto). In ogni caso, la citata conclusione di Kang riguarda il movimento del periodo 2005-2007. È stato ulteriormente indagato il movimento nel periodo 2008-2010, da tale ricerca si evince che dal 2008, sono impegnati nel movimento sempre più partecipanti provenienti dai più diversi strati sociali. All'inizio la cultura tradizionale era principalmente un appello di un gruppo di studiosi. Adesso è diventato l'obiettivo di quasi tutti, compresi anche qualche esponente del campo antagonista. Al movimento, in continua crescita, si sono unite, una dopo l'altra, le élite dei circoli accademici, economici e politici, che ne hanno costituito la forza principale. Poiché la Cina è diventata una potenza mondiale in economia, i partecipanti hanno acquisito maggiore fiducia e ammirazione per la loro cultura tradizionale nazionale. Dal punto di vista di Kang, la cultura tradizionale ha adesso messo radici in tutti i terreni, proliferando in ogni direzione. In una parola, ciò che era *anormale* è ora diventato *normale* e ciò che era *distruttivo* è, ora, *costruttivo* (Kang et al 2010, 5).

La conclusione di Kang potrebbe essere troppo ottimistica. Ma non c'è dubbio che con il processo in corso negli ultimi tre decenni, il confucianesimo si è nuovamente infiltrato in modo notevole nella società cinese. Ciò è forse meglio sintetizzato dai *movimenti di lettura dei classici* che hanno investito l'intero paese, come quello guidato da Wang Caigui (1949-), un discepolo taiwanese di Mou Zongsan. In effetti, Wang ha lanciato la sua campagna di lettura di classici a Taiwan nel 1994. Dal 1996 in poi, è stato spesso invitato nel continente per pro-pagandare le sue idee, vitalizzando così il movimento e creando scuole a tempo parziale (e anche alcune a tempo pieno).di apprendimento dei classici in molti luoghi della terraferma. Il suo impegno ha prodotto risultati notevoli. Si ritiene che nel 2001 oltre un milione di bambini delle città continentali si siano iscritti alle scuole di lettura dei classici come studenti part-time (Hu 2006, 14). Il movimento ha raggiunto il culmine nel 2004, quando è stato stimato che i bambini partecipanti furono dieci milioni (Zhang 2011, 34), da allora il suo slancio non ha avuto cali. I principali testi letti e recitati nelle scuole sono classici confuciani tradizionali per l'infanzia, come i *Quattro Libri,* libri di testo come *Il libro dei tre caratteri*, *Il libro dei mille caratteri* e le *Istruzioni disciplinari per i bambini* e altre letture tradizionali come le *Trecento poesie dei poeti Tang*. Tali scuole hanno generalmente seguito il metodo pedagogico di Wang: *ragazzi e ragazze, per favore seguitemi, leggendo ad alta voce*. Approvano il metodo della

lettura ripetuta ad alta voce e della memorizzazione meccanica, confidando nel fatto che gli alunni, una volta cresciuti e con una comprensione matura, capiranno retroattivamente i testi, per conto loro. Oltre a leggere i classici, gli alunni di queste scuole prendono confidenza anche con i rituali confuciani, la calligrafia, gli strumenti musicali tradizionali cinesi, il canto, le danze, le arti marziali e persino l'artigianato popolare.

Una ragione ovvia per la crescita di tali scuole è che i genitori cinesi sono stufi del programma obbligatorio delle scuole pubbliche statali, in cui si insegnano punto o poco i classici cinesi, ma sono pieni di inutili messaggi ideologici e cliché del marxismo cinese. Hanno riconosciuto la dignità e merito dei classici cinesi *in sé*, per il futuro dei loro figli. Di conseguenza, numerosi genitori dalla mentalità indipendente preferiscono inviare i propri bambini a frequentare queste scuole tradizionali, nel fine settimana, per ricevere lezioni a tempo parziale di educazione classica. Alcuni di loro hanno addirittura iscritto a tempo pieno i propri figli in tali scuole. A grande richiesta, tali scuole si sono moltiplicate a grande velocità in tutto il paese nonostante la palpabile inimicizia e il sospetto delle autorità[11]. Tra i più notevoli ci sono il il Centtro Shaonan per la promozione delle letture classiche (a Xiamen, fondata nel 1997), la Scuola Huaxia di cultura tradizionale (a Xuzhou, fondata nel 1998), la scuola Yidan (a Pechino, fondata nel 2000), il Centro educativo Sihai per la lettura dei classici per bambini (a Pechino, fondato nel 2002), e la Scuola nazionale d'apprendimento di Qufu (città natale di Confucio, fondata nel 2005).

Sebbene Wang sia un confuciano, la sua pedagogia ha una sfumatura di liberalismo. I libri di testo consigliati vanno oltre i classici confuciani, comprendendo testi taoisti e buddisti. Alcune scuole hanno persino incluso le opere di Shakespeare. Disapprovando questa *impurità*, Jiang Qing, il più tenace sostenitore della lettura dei classici nel continente, nel 2004, ha fatto una sua selezione di classici e ha prodotto un libro di testo in12 volumi, composto interamente da classici confuciani, dai *Dialoghi* di Confucio fino alle *Istruzioni per l'apprendimento pratico* di Wang Yangming. L'idea di Jiang non è che i bambini debbano imparare solo i classici confuciani, dato che i bambini stanno già imparando molte altre cose nelle loro scuole a tempo pieno, Jiang si limita a sottolineare l'importanza dell'apprendimento classico su materiale confuciano. Tuttavia, l'appello senza riserve di Jiang di *condurre agli insegnamenti dei saggi del passato messi a tacere,* è stata bollata da alcuni progressisti come oscurantista, provocando, quindi, vivaci polemiche tra gli intellettuali cinesi tra il 2004 e il 2005. Questa controversia è stata considerata come una virtuale rinascita del prolungato dibattito su un argomento simile nella Repubblica Cinese negli anni 1910 – 1930[12].

Oltre ai bambini, anche molti adulti – docenti universitari, studenti, imprenditori e funzionari – si sono impegnati nell'apprendimento classico. Dal 2005, l'Università di Pechino, l'Università Fudan di Shanghai, l'Università di Wuhan e una dozzina di altre università hanno attivato corsi di apprendimento classico per persone interessate, esterne alle università. Il mercato in forte espansione in quest'area indica che la cultura tradizionale è diventata materia di moda per le persone della classe media. Un gran numero di docenti universitari e studenti si sono organizzati e si sono uniti nelle propria organizzazioni culturali, nazionali o confuciane, per la promozione, nei campus, della cultura tradizionale[13]. Dagli anni '90, le imprese cinesi e il governo, a vari livelli, hanno mostrato un crescente entusiasmo nel promuovere i valori tradizionali tra il loro personale e i cittadini, anche se hanno inevitabilmente scelto di ispirarsi

ad alcuni valori enfatizzati per scopi pratici o utilitaristici. Al fine di migliorare la coesione dei team e l'etica del lavoro, molte aziende sono propense a strutturare e adattare la propria cultura aziendale al confucianesimo, e alcuni padroni riservano addirittura uin intervallo fisso dal lavoro affinché i loro dipendenti recitino i classici confuciani[14]. A tutti i livelli, il governo cinese si è appropriato del confucianesimo – questo è stato fatto allo scopo di elevare la *civiltà spirituale* cinese contemporanea, come annunciato ufficialmente o per fomentare il patriottismo cinese, come altrimenti creduto o per quietare il crescente malcontento popolare nei confronti del regime, come sospettato da molti. Tale uso del confucianesimo da parte del governo ha dato un grande impulso alla diffusione di cognizioni confuciane nella mentalità popolare, anche se attuata nel modo perverso di integrare alcuni valori confuciani selezionati nel sistema cinese ufficiale di idee socialiste. A partire dal 2005, funzionari di alto rango del governo centrale hanno preso parte alle cerimonie annuali presso il Tempio di Confucio a Qufu (città natale di Confucio), tenute ogni anno nel giorno del compleanno di Confucio, e anche molti governi locali sono stati coinvolti, spesso in misura maggiore, in cerimonie nei templi di Confucio esistenti localmente. Di norma, i mass media cinesi svolgono un loro ruolo ineguagliabile nella diffusione di informazioni rilevanti, sebbene in Cina siano esclusivamente controllati dallo Stato. Il fenomeno *Yu Dan* è un esempio lampante. Yu, uno studioso favorito dai media governativi, ha tenuto una serie di conferenze intitolate "Le intuizioni di Yu Dan sui *Dialoghi*" in un popolare programma in prima serata della CCTV nel 2006, e ha immediatamente attirato l'attenzione di un vasto pubblico. Approssimativamente, le sue *intuizioni* sui *Dialoghi* si concentrano su aspetti psicologici e questioni personali, senza sfiorare le questioni politiche serie, tipiche del confucianesimo, di cui gli studiosi riterrebbero, si occupino, in verità, i *Dialoghi*. Un mese dopo, ha messo insieme le sue lezioni e le ha pubblicate sotto forma di libro. Questo cosiddetto *libro,* un vero *minestrone*, secondo alcuni critici, è stato venduto molto bene. È stato detto che il primo giorno di vendita, circa 12.600 copie andarono esaurite in una libreria di Pechino. Fino all'aprile 2009, il libro aveva venduto 4,7 milioni di copie, *diventando una meraviglia di best-seller* (Song 2009, 70)[15].

Oltre all'avvento del confucianesimo nella sfera dell'istruzione, degli affari, della politica e dei media, l'emersione di gruppi di confuciani sinceri, disinteressatamente appassionati e attivi ha più genuinamente segnalato la crescita della cultura confuciana nella Cina continentale. Tali zelanti confuciani nutrono una sincera devozione nei confronti del confucianesimo, come per una fede religiosa. Quindi, il loro impegno volontario non è stato motivato da alcuna preoccupazione di carriera personale o opportunismo ideologico o politico. Dopo le lotte pionieristiche di Jiang Qing, degli anni '90 e dell'inizio del nuovo secolo, è emerso, a metà degli anni 2000, un collettivo di volontari confuciani, il cui numero è in continua crescita. Con l'aiuto della rete, nuovo mezzo di comunicazione popolare, hanno compiuto grandi sforzi per diffondere le idee confuciane e tentare di re-istituzionalizzare il confucianesimo nella Cina continentale (vedi sotto). A tal fine, hanno creato siti web, aperto forum, tenuto discorsi, organizzato campi estivi, prodotto pubblicazioni, aperto accademie, promosso appelli pubblici e indetto manifestazioni.

Ecco alcuni esempi. Innanzitutto, con profonda fede nel confucianesimo, pazienza e operosità straordinarie, Duan Yanping (1969-), un tecnico che vive a Qufu, città natale di Confucio, si è dedicato al compito di coordinare la massa di volontari confuciani sparsi nel Paese. Nel 2005

ha fondato l'*Unione dei Confuciani di Qufu*, che, da allora organizza a Qufu, cerimonie non ufficiali di culto a Confucio, quattro volte all'anno, in alternativa alle cerimonie ufficiali tenute dal governo. Dal loro punto di vista, le cerimonie ufficiali erano spettacolari ma carenti di reale impegno spirituale confuciano. Dopo manovre e tattiche ostinate, l'Unione è stata registrata con successo come organizzazione civile legittima nel 2007. Duan è anche il fondatore e preside dell'organizzazione no-profit *Qufu National Learning*, una scuola, in cui vengono impartite autentiche lezioni confuciane e praticati tradizionali rituali.

Zhou Beichen (1965-), un discepolo di Jiang Qing, si dimise dal posto di insegnante della sua università per aiutare Jiang a costruire l'Accademia Yangming a metà degli anni '90. Condivide la convinzione di Jiang che il confucianesimo sia la religione che sostiene la civiltà cinese, credendo che la sfida cruciale per il ripristino del confucianesimo nella moderna società sia creare nuovi meccanismi di predicazione in sintonia con la vita urbana industrializzata. Nel 2006 ha lasciato la periferica Accademia Yangming nella speranza di aprire nuove strade nelle città. Dopo molte traversie, nel 2009, riuscì a fondare la Sala del Sacro Confucio, una sorta di *chiesa confuciana*, nella metropoli di Shenzhen. Dopo aver stentato per qualche anno, la Sala Sacra di Confucio è diventata una roccaforte di crescente impatto sociale a Shenzhen, e i previsti meccanismi di *nuova predicazione* del confucianesimo hanno preso forma. Zhou lo chiama il *Sacro Modello della Sala di Confucio per il restauro del confucianesimo*. Il suo obiettivo a lungo termine è *estendere questo modello a ogni città della Cina e anche alle aree d'oltremare abitate da Cinesi* (Peng e Fang 2011, 103).

Renzhong (1972-) e Wang Dasan (1974-) sono due amici confuciani. Nessuno dei due si specializzò in studi confuciani all'università, ma il loro più sentito interesse s'indirizzò sulla causa confuciana. Con enorme sincerità e vitalità confuciana, sono stati agitatori e coordinatori di diverse azioni confuciane collettive degli ultimi anni. Sostenuti da diversi illustri pensatori confuciani, hanno tentato di contattare tutti i simpatizzanti nazionali e internazionali del confucianesimo e mobilitare tutte le possibili risorse per promuovere il confucianesimo nella Cina continentale. Hanno anche tentato di utilizzare al meglio la rete Internet per la causa confuciana. Per esempio, Wang ha creato il sito web *Confucian Religion of China* nel 2006, facendone uno dei siti web confuciani più influenti in Cina. Il sito web di Renzhong, *Confucian China* è apparso nel 2008, diventando un altro noto punto di riferimento confuciano.

Nell'ultimo decennio hanno attivato una serie di azioni pubbliche che hanno avuto molto successo nella promozione della coscienza confuciana nella popolazione. Nel 2006 Wang Dasan ha redatto il testo di una *Petizione per istituire il compleanno di Confucio come "Giornata degli insegnanti",* cinquantaquattro autori di noti studiosi confuciani lo firmarono, e lo pubblicizzarono su diversi siti web prima del compleanno di Confucio di quell'anno. La petizione ha catturato l'attenzione di un vasto pubblico. Da allora Wang e Renzhong l'hanno annualmente reiterata, e ci sono prove che dimostrano che le autorità stanno procedendo ad accoglierla. Inoltre, Wang e Renzhong hanno svolto un ruolo fondamentale nel cosiddetto *Evento della cattedrale di Qufu*, in cui l'impatto delle voci confuciane è stato oltremodo evidente. Nel dicembre 2010, una cattedrale cristiana alta 40 metri con una capienza di tremila persone stava per essere costruite vicino al Tempio di Confucio, nella città natale di Qufu. Questa nuova cattedrale era stata progettata non solo molto più grande ma anche molto più

alta del preesistente Tempio di Confucio. Wang Dasan, a nome dei confuciani tutti, scrisse una lettera di protesta controfirmata da dieci influenti studiosi confuciani e la pubblicò su dieci siti web confuciani, con il supporto di dieci associazioni confuciane cinesi e internazionali. La visione confuciana a questo proposito, non mette in discussione il diritto di costruire una cattedrale cristiana nella città natale di Confucio. Piuttosto, professando un atteggiamento civile e rispettoso nei confronti di tutte le altre religioni del mondo, i confuciani sollevano una questione d'opportunità sul fatto di costruire un nuovo edificio religioso, più grande e più alto del Tempio di Confucio, proprio nella città natale di Confucio. Questa azione pubblica confuciana, pur suscitando grandi polemiche, guadagnò anche un'ampia risonanza sociale di supporto, compresi commenti online comprensivi da parte di alcuni cristiani. cinesi Di conseguenza, il progetto di costruzione della cattedrale fu fermato.
Oltre a condurre con Wang molte azioni pubbliche, Renzhong si dedica maggiormente alla revisione della letteratura confuciana contemporanea. Nel 2011, ha fondato un giornale confuciano, *Confucian Practitioner,* per affrontare questioni pratiche della contemporaneità. È anche responsabile della revisione degli scritti confuciani contemporanei, in *Serial Collections of Confucian Practitioners*. Inoltre, redige, dal 2006, la *Newsletter elettronica del confucianesimo* che cura da solo, ormai da quasi dieci anni. Dalla sua fondazione, ha redatto più di duecento newsletter elettroniche, largamente consultate e apprezzate dagli studiosi confuciani. In conclusione, il lavoro di volontari confuciani entusiasti come Renzhong e Wang Dasan testimonia la vitalità del confucianesimo nella Cina contemporanea.

Osservazioni conclusive

Evidentemente, lo sviluppo del confucianesimo deve affrontare molte difficoltà e forze avverse nella Cina contemporanea. La barriera principale e immediata risiede nell'imposizione ufficiale alla nazione dell'ideologia marxista e maoista. Ci sono conflitti fondamentali tra questa ideologia e il confucianesimo sotto l'aspetto dei fondamenti storici e culturali, e sotto il profilo etico e politico. In effetti, c'è stato un conflitto tra il Nuovo Confucianesimo Moderno e il marxismo cinese, fin dalla loro nascita contemporanea, nella scia del Movimento per la Nuova Cultura[16]. Chen Duxiu, un fondatore del Partito Comunista Cinese sferrò un veemente attacco al confucianesimo negli anni '20; Il neo-confuciano Mou Zongsan condannò il comunismo, con indignazione senza riserve, fin dagli anni quaranta. Il leader comunista Mao Tse-tung umiliò colui che Guy Alitto chiamava *l'ultimo confuciano*, Liang Shuming con gli accenti più aspri negli anni '50, e lanciò una campagna anti-confucianesimo senza precedenti negli anni '70[17]. Negli anni '80, il principale confuciano del continente Jiang Qing criticò aspramente il marxismo. Per circa quattro decenni, dalla fine della Rivoluzione Culturale nel 1976 fino a oggi, la società cinese testimonia, da un lato, un crescente svecchiamento del confucianesimo, dall'altro, un progressivo indebolimento del maoismo e del marxismo.
Tuttavia, il marxismo, come ideologia di Stato su cui si basa la legittimità del regime comunista, è stato saldamente mantenuto, dal blocco di potere cinese, come ideologia dominante. È vero che il regime comunista ha corretto significativamente il suo atteggiamento totalmente ostile al confucianesimo, rispetto ai tempi della Rivoluzione Culturale, ed è addirittura arrivato al punto di adottare notevoli provvedimenti positivi per dialogare con la cultura confuciana nella società, ma questa apparente conciliazione sembra solo tattica. Questa

strategia del governo è, infatti, opportunista e provvisoria. Le autorità stanno manipolando e sfruttando il confucianesimo per rafforzare il loro attuale dominio, per indurre alla docilità le persone, distorcendo la dottrina confuciana del perseguimento della virtù, per rafforzare l'autoritarismo, sfruttando lo slancio confuciano per l'ordine sociale e per rafforzare il suo potere persuasivo attraverso l'appropriazione di simboli culturali confuciani. La mentalità opportunista del Partito Comunista Cinese nei confronti del confucianesimo può essere ben illustrata dei seguenti fatti imbarazzanti. Dal 2004 al 2013 il governo si è appropriato del nome di *Istituto Confucio* per creare 440 centri di formazione per la promozione dell'apprendimento della lingua cinese in molti paesi, al fine di rafforzare il prestigio nazionale della Cina. D'altro canto, però, non è riuscita a esprimere un atteggiamento leale e sincero, sulla questione del mantenimento di una statua di Confucio nello spazio pubblico di Pechino (vedi sotto). Il governo non è stato nemmeno in grado di decidere di spostare al 28 settembre, ricorrenza della nascita di Confucio, la *Giornata nazionale degli insegnanti*, mantenuta alla data, priva di significato, del 10 settembre. Quando Guo Qiysong e altri hanno chiesto di includere i *Quattro Libri* nei programmi delle scuole secondarie, il governo ha semplicemente fatto orecchio da mercante. Le riposanti conferenze di Yu Dan sono state trasmesse, a tutti, in prima serata, dalla principale emittente televisiva centrale statale, mentre le schiette lezioni di Jiang Qing non potevano essere ascoltate in pubblico, e i suoi libri potevano essere pubblicati integralmente[18].

Lo scopo del governo nell'usare il confucianesimo è stato svelato da un alto papavero, Gu Mu (1914-2009), defunto presidente onorario della Fondazione Cinese Confucio, sponsorizzata dal governo: «è allo scopo di servire la realtà di oggi che bisognerebbe effettuare ricerche su Confucio, personaggio di più di duemila anni fa; questo è lo scopo concreto che in alcun modo intendiamo nascondere. La dottrina di Confucio è stata sempre utilizzata dalle classi dominanti nelle società feudali del passato, ma molti suoi elementi possono essere utilizzati, oggi, anche dal partito della nostra classe operaia. Osiamo evidenziare il punto che qui si apre» (Gu 2009, 453). Inoltre, una parte dei più ferventi maoisti (la cosiddetta Sinistra maoista), sia interna che esterna al blocco dominante, costituisce una forza anti-confuciana nell'attuale Cina. L'evento della statua di Confucio fotografa significativamente la situazione. Nel gennaio 2011, il Museo Nazionale della Cina ha eretto un monumento alto trentuno piedi, raffigurante Confucio di fronte all'ingresso del museo, al lato est della Piazza Tiananmen di Pechino. Tre mesi dopo la statua fu rimossa per ordine del governo, senza alcuna spiegazione convincente.

Dal 1949 la politica del partito comunista cinese nei confronti del confucianesimo ha subito vari cambiamenti, ma una cosa non è mai cambiata: il marxismo e il maoismo devono essere insegnati come corsi obbligatori nelle scuole e nelle università cinesi, mentre il confucianesimo continua a essere considerato un'ideologia feudale, e alla religione confuciana è sempre negato il suo status giuridico. In effetti, i tradizionali templi di Confucio in tutto il paese sono ancora sotto il controllo del governo. In questa situazione difficile, nel continente i confuciani non possono perseguire la loro missione, non avendo accesso a risorse sociali sufficienti, né possono, in molte circostanze, trasmettere il loro messaggio confuciano e condurre le loro attività confuciane in modi adeguatamente efficaci e diretti.

Tuttavia, pur avendo dovuto affrontare molte difficoltà, i confuciani del continente sono ora più fiduciosi nel loro futuro, come mai prima nella storia cinese moderna. Sono convinti che il confucianesimo, alla fine, prevarrà su marxismo e maoismo in Cina. Inoltre, lo slancio delle forze anti-confuciane si è notevolmente ridotto anche per un altro motivo. I liberali cinesi attribuivano al retaggio confuciano la responsabilità dell'arretratezza della Cina e sostenevano, per il futuro della Cina, l'occidentalizzazione totale, come abbiamo detto a proposito del Movimento di Nuova Cultura, alla fine degli anni '10 e '20, e nella *febbre culturale* degli anni '80. Tuttavia, dagli anni '90 sempre più cinesi liberali sono arrivati a rendersi conto che una tradizione nazionale come il confucianesimo non è qualcosa che si può liquidare a piacimento; sono riusciti, invece, a comprendere che il confucianesimo può e deve svolgere un ruolo positivo nella modernizzazione della Cina. Alcuni liberali, come Yu Zhangfa e Yao Zhongqiu, hanno fatto una sincera autocritica, convertendosi al confucianesimo e nei loro ultimi anni divennero ferventi attivisti confuciani. Sul versante dei confuciani, molti di loro sostengono che alcuni elementi liberal-democratici, come lo Stato di diritto, il costituzionalismo e persino la democrazia, possano essere incorporati in una politica confuciana. Quindi si è fatta strada una positiva interazione tra due filoni di pensiero, che in precedenza sembravano separati da intransigente ostilità. È ragionevolmente prevedibile che nel prossimo futuro la Cina sarà testimone di un profondo sviluppo del confucianesimo.

---

1 Confucio e i suoi discepoli ricompilarono i fondamentali classici confuciani. Le versioni originali dei classici testimoniavano una cultura sinica che esisteva da almeno duemila anni prima di Confucio. Inoltre, Confucio scrisse il primo libro storico cinese sulla dinastia a lui contemporanea, gli *Annali primaverili e autunnali*, che furono immediatamente considerati un altro importante classico confuciano. Tra le numerose prime opere confuciane scritte da discepoli di Confucio, quattro libri furono selezionati dal maestro neo-confuciano, Zhu Xi (1130-1200) della dinastia Song, nel suo compendio delle letture confuciane essenziali. Pertanto, i cinesi hanno avuto usano comunemente l'espressione, *si shu wu jing* (quattro libri e cinque classici) –riferendosi a *Dialoghi*, *Mencio*, *Il giusto mezzo*, *Grande Studio*, come ai quattro libri e a *Libro delle Odi, Shijing, Libro dei Riti, Libro dei Cambiamenti, Primavera e autunno*, come ai cinque classici, che costituiscono i materiali confuciani fondamentali. Per la traduzione in inglese di questi classici e libri, vedi Legge 1970.

2 Per quanto riguarda il Nuovo Confucianesimo Moderno e il suo posto nella febbre culturale, vedi Song Xianlin, "Reconstructing the Confucian ideal in 1980s China: the 'culture craze' and New Confucianism" (Makeham 2003, 81-104).

3 Nella sua corrispondenza privata con l'autore di questo capitolo, Lou rivela di essere stato lui stesso a chiedere di diventare un discepolo del maestro Mou, che accettò volentieri. Secondo Lou, *Il Maestro Mou è un Confucio contemporaneo*.

4 Come afferma Fang Keli, studioso marxista cinese ufficiale, Lou *ha criticato pubblicamente il marxismo* e *abbracciò incondizionatamente il Nuovo Confucianesimo di Hong Kong e Taiwan.* (Fang 1996B, 32, 37).

5 In effetti il libro di Liang non era ancora stato pubblicato all'epoca, e Deng avrebbe avuto accesso al manoscritto conservato privatamente da Cao.

6 Anche alcuni altri studiosi della Cina continentale possono essere definiti, sia pure in senso lato, seguaci del Nuovo Confucianesimo Moderno: Huang Kejian (1946), Guo Qiyong (1947), e Du Guangjian (1956), che a vari livelli hanno espresso il loro impegno per il Confucianesimo e hanno contribuito ad elevare il livello del discorso confuciano nella Cina contemporanea.

7 Esiste una grande quantità di letteratura cinese che affronta il confucianesimo politico di Jiang, cf. Fan (2008) e Ren (2013). Fan (2008) and Ren (2013). Fan (2008) and Ren (2013). Per una versione inglese dei tre importanti documenti di Jiang, cf. Jiang (2013). Per una breve introduzione in inglese al confucianesimo politico di Jiang, cf. Wang Ruichang, *The Rise of Political Confucianism in Contemporary China* (Fan 2011, 33-45). Per ulteriori discussioni sul lavoro di Jiang nella letteratura inglese, cf. Bell (2008), Fan (2011), e Elstein (2013).

8 La visione politica di Kang deve ancora essere pienamente sviluppata. All'inizio degli anni 2000 era fortemente a favore dell'autoritarismo e contro la democratizzazione (cfr. Kang 2004). In un recente articolo (Kang 2012) tuttavia, ha rivisto notevolmente la sua visione precedente, integrandovi elementi democratici.
9 Per quanto riguarda le somiglianze e le differenze tra Jiang, Chen e Kang, cf. Chen, 2009.
10 Nell'estate del 2004, Jiang ospitò un incontro con Chen Ming, Kang Xiaoguang e Sheng Hong (un economista di formazione confuciana) all'Accademia Yangming gestita privatamente da Jiang nella Provincia di Guizhou, per discutere dello sviluppo del Confucianesimo nella Cina continentale e di una serie di problemi affrontati dai confuciani del continente. Questo incontro, come osserva Fang Keli, indica una nuova fase dello sviluppo del confucianesimo, "una fase in cui nella Cina continentale i confuciani, rappresentati da Jiang Qing, Sheng Hong, Kang Xiaoguang e Chen Ming, svolgeranno un ruolo di primo piano" (Fang 2006, 6).
11 Su richiesta, Wang ha informato l' autore di questo capitolo che, a causa della paura di un'interdizione da parte del governo, gran parte di queste scuole sono gestite in segreto in private abitazioni. Ad esempio, la Mencius' Mother School è stata aperta a Shanghai nel 2002, ma lo è stata costretta a rifugiarsi in una casa segreta in seguito all'interdizione del 2006. Tuttavia, secondo le stime di Wang, nella Cina attuale, ci sono circa un migliaio di scuole di questo tipo, pubblicamente riconosciute.
12 Sulla controversia sulla lettura dei classici, cf. Hu 2006. Sul dibattito nella Repubblica Cinese, cf. Lin 2010.
13 Per esempio, uno degli autori di questo articolo ha organizzato un "seminario sull'oasi" nella sua università nel 2011 e ha poi guidato insegnanti e studenti interessati alla cultura tradizionale nella lettura dei *Dialoghi* e altri classici.
14 Un amico del primo firmatario di questo articolo è un dirigente d'azienda, che lo ha informato, sotto la sua responsabilità, che tutto il suo staff è tenuto a recitare per un'ora, durante l'orario di lavoro quotidiano, il classico confuciano del *Grande Sapere*.
15 Il libro di Yu è stato pubblicato in inglese con il titolo *Confucius from the Heart*, Zhonghua Book Co / McMillan, 2009.
16 Nel 1921 venne fondato il Partito Comunista Cinese e nel 1922 uno dei fondatori del Nuovo Confucianesimo Modernio, Liang Shuming, pubblicò *Culture orientali e occidentali e le loro filosofie*. Nel 1922 fu creata anche una rivista cinese conservatrice, la *Critical Review*.
17 Per l'attacco personale di Mao a Liang, cf. "Critica delle idee reazionarie di Liang Shuming" (Mao 1978, 121-130). Mao lanciò anche la "critica di Lin Biao e la critica di Confucio", durante la campagna nel 1973-1974.
18 La maggior parte dei libri di Jiang pubblicati nel continente erano versioni ridotte. La circolazione dei dodici volumi di libri di testo per la lettura dei classici, curati da Jiang, fu, nel corso del tempo, limitata. Nelle sue lettere d'accusa alle autorità, lo studioso Fang Keli più di una volta ha accusato Jiang di offendere il socialismo (cfr Fang 2006, 4-9).

Bibliografia

Bell. D. A. (2008) *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society,* New Jersey: Princeton University Press.
Chen, Y. Z. and Chen, M. (2012), "From Confucian learning to Confucian religion: interview with Chen Ming." Canton: *Open Times*, 2012, n. 2, pp. 122-134.
Chen, M. (2009) "Modernity and Confucian political philosophy in a globalizing world."*Diogenes*, 56, pp. 94-108.
Chen, Z. H. (1978), "Tentative comments on Confucius' education thought." Beijing, *Guang-ming Daily*,18. 07.1978.
Deng, X. J. (2004) "Recollections of my teacher Chi An." M.F. Cao,: *New Meanings of Zhuan Tzu, Chong Qing*: The People's Press of Chong Qing, 2004.
Elstein, D (ed.) (2013) *Jiang Qing and Political Ruism*, numero tematico di *Contemporary Chinese Thought,* 45.1:pp. 1-95.
.Fan, R. P. (ed.) (2008) *Confucian Society and Dao Renaissance: Dialogue with Jiang Qing*. Huadong Normal University Press, Shanghai.
Fan, R. P. (ed.) (2011) *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Dordrecht: Springer.
Fang, K. L. (1996A) "Pay attention to the cultural conservatism appearing in the 1990s." *Theoretical Front in Higher Education*, 1996, n. 2, pp. 11-19.

Fang, K. L. (1996B) "Comment on the two books produced by the mainland New Confucians."
Reason and Life (I), (II)", Academic Journal of Jinyang, 1996, n. 3. pp. 31-38,
Fang. K.L.（1997 "Comment on mainland New-Confucians' program of 'reviving Confu-cianism' in mainland China." *Academic Journal of Jinyang*, , 1997, n. 4, pp. 38-47.
Fang, K. L. (2006) "Three letters concerning the questions of the mainland New Confu-cianism.", *Academic Exploration*, 2006, n. 2, pp. 4-10.
.Gu, M. (2009) *Gu Mu's Memoirs*, Beijing: Central Party Literature Press, 2009.
Hu, X. M. (ed.) (2006) *Reading Classics: Enlightening or Obscurantism*, Shanghai: Huadong Normal University Press.
Jiang, Q. (2013) *A Confucian Constitutional Order*, Edmund Ryden (trans.) Daniel A. Bell; Ruiping Fan (eds.), New Jersey: Princeton University Press.
Kang, X. G. (2003) "On the essentials of cultural nationalism." *Strategy and Management*, 2003, n. 2, pp. 9-27.
Kang, X. G. (2004) "Humane politics: theory of legitimacy of an authoritarian state." *Strategy and Management*, 2004, n. 2, pp. 108-117.
Kang, X. G. (2010) "A study on the phenomenon of the revival of traditional culture in contemporary China", Gao, S.N. - Yang, F.G. (eds.), *From the Armchair to the Field: Selected Articles of the Beijing Summit on Chinese Spirituality and Society*. Beijing: China Academy of Social Science Press, 2010, pp. 247-269.
Kang, X. G. - Liu, S. L. - Wang. J. (2010) *Struggle for Cultural Hegemony: Gramscian Perspectives of Revitalizing Chinese Traditional Culture*, Beijing: Social Sciences Academic Press.
Kang, X. G. (2012) "On the Outline of Confucianism Constitutionalism." *Historical Jurisprudence*, 2013, n. 00 pp. 84-122.
Legge, J. (trans.) (1970) *The Chinese Classics, in five volumes*, Hong Kong University Press, Hong Kong.
Lin, L.R. (2010), *A Study on the Question of Classics Reading in Republican China* (1912-1937), Taipei: Hua Mu Lan Culture Press.
Li, Z. H. (1980) "Re-evaluation of Confucius." *Social Sciences in China*, 1980, n. 2, pp. 77-96 Makeham, J. (ed.) (2003), *New Confucianism: A Critical Examination*, New York: Palgrave Macmillan.
Mao, Z. D. (1978). *Selected Works of Mao Tse-tung* (volume V). Beijing: Foreign Language Press, 1978, pp. 121-129.
Pang, P. (1978). "Re-evaluation of Confucius' thought." *Historical Research*, 1978, n. 8, pp. 48-57, anche in *Guangming Daily*, 12. 08. 1978.
Peng, Y.J. - Fang, G. G. (eds.). (2011). *Report on the Development of Confucian Religion* (2001-2010), Baoding: Hebei University Press.
Ren, Z. (ed.) (2013). *A Collection of Comments on Political Confucianism*, Beijing: China University of Political Science and Law Press.
Song, Z.J. (2009) "How has a bookselling wonder of 4.7 million copies been created." *Editors Monthly*, 2009, n. 2, pp. 70-72.
Tang, Y. J. (1994), "The East-West debate and the development of modern Chinese culture." Hefei: *Jianghuai Tribune*, n. 6, pp. 10-17.
Yang, Z. B. (1993) "Reviving Confucianism." *Du Shu*, 1993, n. 4, pp. 149-150.
Zhang, X. L. (2001), "What does it mean by 'establishing Confucian culture reserve?" *Scientific Chinese*, 2001. n. 10. pp. 33-35.
Zhao, Y. - Zhang, X. L. (2011), "From phenomenology to Confucianism, and Confucian transformation of phenomenology: talk with Prof. Zhang Xianglong." *Contemporary Confucianism*, Guilin: Guangxi Normal University Press, 2011, no. 1, pp. 322-365.
Zhang, Z. Q. (2011). "Tradition and Contemporary China: an analysis of the revival of traditional culture in recent ten years from the socio-cultural perspective." *Open Times*, 2011. n. 3., pp. 34-45.

Nuovi fenomeni religiosi oggi in Vietnam

di Nguyễn Văn Minh

Sommario: I nuovi fenomeni religiosi nel mondo sono stati studiati regolarmente, continuamente e in modo abbastanza completo da molte discipline scientifiche. In Vietnam i nuovi fenomeni religiosi ricevono poca attenzione. Nei primi anni del XXI secolo, seri progetti di ricerca scientifica sono stati condotti da religiosi, etnologi e da un certo numero di agenzie di gestione statale sulla religione e sulle credenze. Questo articolo fornisce una panoramica di alcune questioni fondamentali sulle caratteristiche, le cause, le tendenze di sviluppo e gli effetti dei nuovi fenomeni religiosi in Vietnam e su come affrontare questo problema oggi.

1. Alcune caratteristiche fondamentali dei nuovi fenomeni religiosi

1.1. Sulla storia della formazione e dello sviluppo

Si ritiene che in Vietnam nuovi fenomeni religiosi siano apparsi nella seconda metà del XIX secolo, e poi, soprattutto, a partire dagli anni '90 del XX secolo. Durante il periodo coloniale francese, fino all'inizio del XX secolo, nuovi fenomeni religiosi apparvero dapprima e soprattutto in Cocincina, attraverso movimenti di lotta dei contadini, a tinte religiose, che combattevano il regime coloniale, gli invasori francesi e i lacchè della corte feudale. Società segrete ("Hội kín", “Thiên Địa Hội”, “Ông Đạo”...) e religioni (Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Cao Đài, Hòa Hảo) si sono sviluppate nella regione meridionale. Questo movimento durò fino alla prima metà del XX secolo per poi indebolirsi progressivamente. Nel periodo dal 1954 al 1975, nel Sud, sotto il regime fantoccio statunitense, apparvero numerosi nuovi fenomeni religiosi, ma furono principalmente importati dall'estero; in particolare, la Đạo Mẹ [Religione della Madre] a Ho Chi Minh City[1] Nel Nord, in questo periodo non si verificarono nuovi fenomeni religiosi.

Dal 1975 ad oggi sono comparsi sempre di più nuovi fenomeni religiosi. Notevoli sono le religioni: *Lẽ Phải* a Da Nang (1986), *Maitreya* a Phu Tho (1988), *Tien Thien Huynh Dao* di Ba Ria - Vung Tau (1981), ecc. Secondo le fonti statistiche delle autorità, dal 1980 ad oggi, si sono verificati nel nostro Paese circa 100 nuovi fenomeni religiosi. Di questi, circa il 10% sono importati dall'estero, il resto nasce a livello nazionale.

I nuovi fenomeni religiosi che sorgono nel paese hanno caratteristiche diverse, ci sono, ad esempio, religioni vicine al buddismo, quelle vicine alle credenze popolari, quelle derivate dal cattolicesimo o dalla fede protestante, quelle associate a tendenze estreme, e religioni varie la cui origine non è stata determinata.

1.2. Informazioni sul luogo di apparizione e sul livello di sviluppo

I nuovi fenomeni religiosi nel periodo precedente al 1975 sono apparsi soprattutto nel Sud, soprattutto nel sud estremo. Durante il periodo di riforma, dal 1986 all'inizio del XXI secolo, sono comparsi principalmente nel Nord, in particolare nel Delta settentrionale e nelle terre di mezzo. In particolare, in entrambi questi periodi, i nuovi fenomeni religiosi, nelle aree delle minoranze etniche, erano in scarsa misura, importati dall'estero e solo la *Somma Maestra Ching Ha,i* di alcune minoranze del popolo Dao, circolava agli altopiani centrali; nella provincia di Son La era invece presente la religione *Pha Toc* di origine tailandese[2].

Dall'inizio del XXI secolo ad oggi, la situazione ha cominciato a cambiare, nuovi fenomeni religiosi compaiono e si sviluppano principalmente nelle aree delle minoranze etniche, in

particolare negli altopiani centrali. Negli altopiani centrali sono attualmente attivi 17 nuovi fenomeni religiosi, principalmente tra le minoranze etniche locali e di nuova migrazione. DIvisi per provenienza, appartengono principalmente ai seguenti 3 gruppi principali: 1) il gruppo di 10 religioni formatesi negli altopiani centrali, 2) il gruppo di 4 religioni introdotte da altre regioni del paese, 3) Il gruppo di 3 religioni proveniente dall'estero.

I 17 nuovi fenomeni religiosi negli Altipiani Centrali, analizzati in base alla natura e al contenuto, possono essere suddivisi in due gruppi principali: 1) gruppo di fenomeni religiosi associati al cattolicesimo e al protestantesimo: si forma principalmente negli Altipiani Centrali e i credenti sono per lo più minoranze etniche locali. La maggior parte delle pratiche contenevano elementi politici, oppure erano inizialmente pratiche puramente religiose, intrise di superstizione, ma che mostravano segni d'attrazione per forze ostili, che le strumentalizzavano. 2) Il secondo gruppo è costituito dai nuovi fenomeni religiosi intrinsecamente legati al buddismo o alle credenze tradizionali: principalmente trasmesso da altre regioni del paese e dall'estero agli altopiani centrali, i credenti sono principalmente di etnia Kinh. La maggior parte delle pratiche hanno un contenuto religioso magico-superstizioso.

1.3. Sulle dottrine e sui credenti

La maggior parte dei nuovi fenomeni religiosi non hanno dottrine, leggi canoniche e organizzazioni chiare, prendono principalmente in prestito principi e credenze di altre confessioni per predicare e far proselitismo, e non di rado contengono persino molti contenuti antireligiosi, approfittando della fede per ingannare i cedenti e realizzare profitti illegali.

I credenti provengono da ambienti diversi: intellettuali, artisti, piccoli imprenditori, impiegati, funzionari pubblici, ecc. Ma il gruppo più numeroso è ancora costituito da agricoltori e lavoratori manuali, spesso in circostanze economiche particolarmente difficili, oppure tormentati da malattie, difficoltà esistenziali e scarsa fortuna; Alcuni di questi sono funzionari, impiegati pubblici, operai, dipendenti statali e altro ancora. Alcuni credenti un tempo erano seguaci di religioni come il protestantesimo, il cattolicesimo, il buddismo... ma la maggior parte proviene dalle credenze tradizionali nazionali. La percentuale di donne che credono nei nuovi fenomeni religiosi è, spesso, più alta di quella degli uomini, e molte di loro vengono sfruttate economicamente ed emotivamente dai leader religiosi.

1.4. Sul *fondatore* e sul *credo*

La maggior parte dei fondatori di nuovi fenomeni religiosi ha un basso livello di istruzione, la maggior parte di loro sono agricoltori, solo alcuni sono funzionari, operai o impiegati statali, in pensione o sottoposti a provvedimenti disciplinari[3]. Un'alta percentuale dei fondatori di nuovi fenomeni religiosi sono donne, seguendo anche tendenza generale delle nuove religioni nel mondo[4].

Le attività delle nuove religioni sono caotiche e spesso illegali; organizzazione libera, rituali semplici e convenzionali; conduzione di numerose attività illegali a causa della mancata registrazione di personalità giuridica e del riconoscimento da parte delle autorità; pratiche e rituali sono spesso orientati alla magica, al soprannaturali e al misterico, soprattutto nel campo della salute, della previsione del futuro e della preghiera per la buona fortuna.

1.5. Sui metodi di predicazione

Il metodo di predicazione delle nuove religioni è spesso rudimentale, impartita in forma *laica*, segreta o semipubblica. In combinazione con altre forme di manipolazione e seduzione,

giacché le persone credule e ingenue subiscono molti svantaggi nella vita. Una forma "secolare" di predicazione viene modellata sulla forma "tradizionale" delle principali religioni, per cui un sistema *ortodosso* segue il modello tradizionale di buddismo, cattolicesimo, Islam, ecc. Queste religioni in genere affidano il compito della predicazione a dignitari e persone responsabili ben preparate che si rivolgono alla gente. Ma sempre più spesso, oggi, i nuovi fenomeni religiosi e certe altre religioni tradizionali, come il protestantesimo, affidano questo lavoro agli stessi credenti, tramite un "passa parola", attraverso i mezzi tradizionali, per "estrarre" adepti, un mezzo molto efficace per aumentare i seguaci di un'organizzazione.

2. Cause di formazione e sviluppo dei nuovi fenomeni religiosi

Si può constatare che uno dei principali fattori per l'emergenza di nuovi fenomeni religiosi nel nostro Paese è l'impatto di nuovi movimenti religiosi dall'esterno. Perciò, se il governo dovesse applicare alcune misure di controllo, molti nuovi fenomeni religiosi, rapidamente, si estinguerebbero, e in ogni caso il numero dei credenti sarebbe molto ridotto, anche se il controllo dovesse estendersi su vaste aree. Non si può tuttavia negare che "l'esplosione" di nuovi fenomeni religiosi dal periodo delle riforme fino ad oggi, soprattutto al Nord e nelle aree delle minoranze etniche, è dovuta al forte impatto del processo di cambiamento, e pone la questione della condivisione delle politiche e delle modalità di sviluppo economico e sociale, nella gestione, a tutti i livelli, del governo del nostro Paese. I fattori diretti sono soprattutto i cambiamenti nelle condizioni economiche, sociali, culturali e dell'ambiente di vita determinati dai processi d'industrializzazione, modernizzazione, integrazione e globalizzazione, che hanno dato origine a pressanti problemi sociali. Cui si deve aggiungere, inoltre, la forte influenza del livello d'informazione culturale e mediatica; anche l'utilizzo della libertà di religione e di credo, da parte di organizzazioni e individui, in patria e all'estero, sono fattori importanti che favoriscono l'emergere e lo sviluppo di nuovi fenomeni religiosi nel nostro Paese. Le cause della formazione e dello sviluppo di nuovi fenomeni religiosi rientrano, complessivamente, nelle seguenti cinque categorie:

la prima riguarda i fattori socioeconomici. Lo sviluppo dell'economia di mercato, oltre ai suoi importanti ed enormi impatti positivi, ha anche contribuito alla differenziazione sociale, in particolare al crescente divario tra ricchi e poveri, tra segmenti della popolazione in diverse regioni ed etnie. Alcune persone hanno cercato protezione e sostegno in credenze e religioni, cercando, attraverso la preghiera, di ottenere fortuna da forze soprannaturali. Passando da un'economia sovvenzionata a un'economia di mercato, molte persone si sono rapidamente adattate all'ambiente competitivo e hanno avuto successo nelle nuove condizioni. C'è anche, però, un gran numero di persone che, avendo incontrato difficoltà e fallimenti causati da rischi, avversità, malattie, eccetera, sono frustrate e incapaci di tenere il passo con i cambiamenti sociali. Cercando, a modo loro, una spiegazione della causa del destino avverso, confidano nell'aiuto della divinità e dei valori spirituali per poter superare la situazione attuale. Queste persone, secondo i ricercatori, rappresentano una categoria psicologicamente vulnerabile a fronte di tutti i cambiamenti sociali, e sono portati, per autonoma insufficiente percezione e interpretazione della realtà, a seguire facilmente nuovi fenomeni religiosi per trovare una via d'uscita. Lo sviluppo dell'economia di mercato fa sì che le religioni e le credenze tradizionali rivelino sempre più la loro impotenza e il loro depotenziamento sacrale. Le persone, non soltanto cercano di soddisfare i propri bisogni spirituali nelle sedi

comunitarie, nelle pagode e nelle chiese, con rituali enfatizzati e riduttivi rispetto allo stile di vita della società industrializzata e modernizzata, ma accettano facilmente anche una forma di fede più semplice e adatta ai tempi. Questo è il motivo per cui nascono nuovi fenomeni religiosi.

L'economia di mercato, associata ad una società industrializzata e modernizzata, richiede un'elevata intensità di lavoro, sia manuale che mentale. Pertanto, per ridurre lo stress della società moderna, le persone spesso guardano a nuovi fenomeni religiosi, sperando di trovarvi sfogo e rilassamento. A tal fine, molte nuove forme religiose organizzano spesso gite e scambi di idee, e queste attività attirano molti partecipanti. Le avversità della vita causate da disastri naturali, problemi di salute, ingiustizie e malessere sociale derivato dalla mancanza di lavoro, dalla precarietà dell'esistenza e altri guai sono anche le ragioni per cui alcune persone cercano nuove esperienze religiose. In particolare, alcune persone non riescono a trovare un lavoro adeguato nella società moderna e scoprono che anche le attività religiose sono un "mestiere", ma non hanno sufficienti conoscenze per operare nell'ambito confessionale delle religioni tradizionali, quindi inventano meccanicamente nuove religioni da praticare.

In secondo luogo ci sono i fattori spirituali e culturali. Le sfide della globalizzazione e il lato negativo del meccanismo di mercato sono le ragioni principali per cui molti valori morali, culturali e sociali tradizionali hanno perso vigore. Di fronte a questa situazione, una parte della popolazione si è orientata verso nuovi fenomeni religiosi, comprese *religioni malvagie*, *superstiziose*, addirittura anticulturali e disumane, come: la *Chan Khong* a Ha Tinh, la religione *Thien Co* a Thai Binh , la *Thien Nhien* a Hai Duong e altre ancora. Alcune persone, a causa dell'analfabetismo, del basso livello d'istruzione e della scarsa consapevolezza, ne sono rimaste affascinate, aderendo a posizione estreme che causano assassinio o suicidio di massa. Con l'abolizione dei sussidi nel settore culturale e sportivo, nelle aree rurali e remote, le strutture culturali sono diventate sempre più degradate, sfuggendo all'attenzione del governo, dei sindacati e delle organizzazioni culturali. Di conseguenza, una parte della popolazione con una vita spirituale povera e una comprensione culturale limitata si è rivolta ad altre forme di cultura, nuovi fenomeni religiosi compresi, per soddisfare i propri bisogni spirituali.

La terza è la marginalità delle credenze e delle religioni tradizionali. In molti paesi del mondo e nel nostro Paese, si assiste a una marginalizzazione delle religioni e delle credenze tradizionali, che riflette la diversità e la complessità della vita contemporanea. Questa tendenza è una regola nel movimento e nello sviluppo delle credenze e delle religioni, che dipende dalle condizioni socioeconomiche e dalle istituzioni politiche. Inoltre, la negazione delle religioni e delle credenze tradizionali da parte dei nuovi fenomeni religiosi si esprime attraverso la dura critica alla religione tradizionale, conservatrice, arretrata e fonte di problemi. Il rapido emergere di nuovi fenomeni religiosi nel nostro Paese negli ultimi anni è un riflesso della inadeguatezze delle credenze e delle religioni tradizionali; in particolare, i problemi di deterioramento ideologico e morale dello stile di vita, dovuto all'impatto dell'economia di mercato, si esprime in una commercializzazione e secolarizzazione di religioni e credenze, che causa il declino della sacralità. Perciò, le persone accettano facilmente anche nuovi fenomeni religiosi.

La quarta risiede nel processo di espansione della cooperazione internazionale. L'attuale fenomeno delle nuove religioni dimostra che il processo di globalizzazione e d'integrazione

internazionale ha creato le condizioni affinché un certo numero di strane religioni penetrino nel nostro Paese dall'esterno. In tali condizioni, forze ostili spesso approfittano dei nuovi fenomeni religiosi per condurre attività di sabotaggio, finanziando una serie di nuove organizzazioni religiose. Alcune strane religioni, nella propaganda di insegnamenti e attività di culto, hanno evidenti intenti politici: la critica al nostro Partito, allo Stato e ai governi locali, con l'intento di sconvolgere l'ordine sociale, violare la legge, causare confusione tra la gente, complicare e rendere difficili i rapporti tra lo Stato e organizzazioni religiose.

La quinta è il sistema politico locale. Molte autorità locali non sono state tempestivamente e pienamente consapevoli della natura dei nuovi fenomeni religiosi, considerandoli *religioni malvagie* e limitandosi ad adottare misure per combatterli ed eliminarli. In alcune località sono state considerate *religioni spazzatura*, e di conseguenza, ignorate, come problema che si risolve da sé. In certi luoghi, sono state definite *strane religioni* o *nuove religioni*, e quindi affrontate con cautela, applicando blande misure e lasciandole proliferare, in ossequio alla libertà di culto. In alcuni luoghi, la gestione sociale è ancora negligente, il lavoro di massa è carente, e le strane religioni attecchiscono e si sviluppano; quando il problema esplode, è imbarazzante e non può essere risolto facilmente. Ecco dunque, situazioni irrisolte, ma ce ne sono altre: quando un fenomeno viene combattuto, si riduce, addirittura sembra scomparire, ma di fatto esiste ancora, sopito, in attesa dell'opportunità di svilupparsi nuovamente e di diffondersi in altri ambiti.

Si può dire che i fenomeni religiosi, appena formati, infiltrati e sviluppati nel nostro Paese, sono favoriti dalla carente gestione sociale, da parte del sistema politico − a tutti i livelli, ma soprattutto a quello locale – dei processi di comprensione della religione e delle credenze in generale, e dei nuovi fenomeni religiosi in particolare; inoltre, dallo sfruttamento della religione e delle credenze da parte di forze ostili; poi, dalla non chiara assegnazione di funzioni e compiti per la gestione e la risoluzione dei nuovi fenomeni religiosi − in tutti i livelli e settori − che dovrebbero essere affidati ad agenzie funzionali allo scopo; ancora, dal fatto che il personale impegnato direttamente in questo lavoro è carente, e non ha ricevuto una formazione professionale di base; infine, dalla mancanza di procedure giuridiche specifiche per i nuovi fenomeni religiosi.

3. Tendenza dei nuovi fenomeni religiosi

La ricerca sui nuovi fenomeni religiosi ha dimostrato che questo è uno dei problemi della società moderna e postmoderna. Il nostro Paese sta attualmente costruendo un'economia di mercato orientata al socialismo e sta sviluppando il Paese verso l'industrializzazione e la modernizzazione. Sono questioni importanti, che incidono fortemente e direttamente sullo sviluppo di tutti gli aspetti della vita sociale. La differenziazione sociale avviene spontaneamente durante un processo di sviluppo, su scala sempre più ampia e con divari sempre più ampi, soprattutto tra aree urbane e zone montuose e aree periferiche e tra popolo Kinh e minoranze etniche. Questo è diventato uno dei problemi urgenti della società odierna. D'altro canto, nella moderna economia e società di mercato, la forte concorrenza ha costretto i manager e le imprese a migliorare costantemente le tecniche e a gestirle in modo più rigoroso. In tali condizioni, i lavoratori devono investire molta energia fisica e psichica nello studio e nel lavoro, mentre non sono ancora affrancati dagli effetti di una vita quotidiana difficile, e devono preoccupandosi per il sostentamento, di se stessi e della propria famiglia, per la

pressione dello studio, del lavoro, del reddito e delle relazioni familiari, comunitarie, sociali ... Questi fattori hanno creato stress psicologico, per cui le persone si rivolgono facilmente alla religione e alla fede. Mentre le religioni e le credenze tradizionali, da un lato, continuano ad affermare la loro posizione nella vita spirituale di un segmento di persone, dall'altro, la vita spirituale delle persone tende oggi a espandersi ed evolversi, creando nuovi bisogni spirituali.
Nuovi fenomeni religiosi sono apparsi e appariranno ovunque, soprattutto nelle zone rurali e tra le minoranze etniche; non solo compaiono a livello nazionale ma vengono anche importati dall'estero. Le aree depresse, i parchi industriali, le zone di trasformazione delle esportazioni, le zone commerciali e le nuove aree urbane sono i luoghi in cui sorgono molti problemi sociali urgenti; sono aree d'attrazione per il sorgere e il penetrare di nuovi fenomeni religiosi. Pertanto, la tendenza allo sviluppo di nuovi fenomeni religiosi continuerà a verificarsi nel nostro Paese come sottoprodotto dello sviluppo socioeconomico verso l'industrializzazione, la modernizzazione e l'integrazione internazionale. Senza efficaci misure di gestione di tali processi, è probabile che il nostro Paese continuerà ad essere teatro dell'emergere e dello sviluppo di molti nuovi fenomeni religiosi estremisti.

4. Alcuni principali effetti dei nuovi fenomeni religiosi

4.1. Effetti positivi

Una serie di nuovi fenomeni religiosi derivati dal buddismo e dalle credenze tradizionali del paese hanno soddisfatto bisogni spirituali, compensando squilibri determinati dalle difficoltà della vita di una parte della popolazione. Tra questi nuovi fenomeni religiosi, alcuni hanno attività finalizzate alla conservazione delle reliquie storiche e culturali; un apprezzamento per il contribuito storico alla crescita del paese delle religioni e delle grandi personalità: Quoc To (Hung Vuong), Tran Huong Dao, Ngọc Phật Ho Chi Minh ... Altri, poiché si associano a pratiche salutistiche, che combinano la guarigione con elementi *spirituali* e semplici *medicine*, sono *attraenti* per i poveri che non possono permettersi cure costose. Migliorano la salute e curano malattie anche gravi. La religione è un riflesso della psicologia umana e delle emozioni sociali.
I nuovi fenomeni religiosi emergenti sono uno dei modi in cui una parte delle persone può esprimere i propri pensieri e atteggiamenti nei confronti della società reale; contribuendo così a far sì che il governo e i manager siano più vicini e più attenti ai cittadini e alle questioni economiche, sociali, culturali e ambientali che vengono sollevate.
I nuovi fenomeni religiosi sono anche fattori che contribuiscono alla formazione di comunità religiose, che si affiancano ad altre organizzazioni comunitarie, aumentando la coesione sociale in una determinata area residenziale. Le nuove comunità religiose collegando tra loro individui di una stessa o di diversa etnia, che vivono in una stessa o in differenti aree di residenza, contribuiscono a una certa coesione nell'organizzazione e nello sviluppo delle loro attività; si aiutano a vicenda, soprattutto in caso di difficoltà e tribolazioni; ... Ciò tende più stretto il rapporto tra correligionari.

4.2. Influenze negative

Secondo le ricerche pubblicate, mentre alcuni nuovi fenomeni religiosi non hanno avuto effetti negativi sulla società, il resto, per lo più su base *superstiziosa*, provoca molti effetti dannosi individuali e sociali.
L'emergere di nuovi fenomeni religiosi nelle aree delle minoranze etniche, in particolare quelli, negli altopiani nordoccidentali e centrali, orientati politicamente e spesso egemonizzati

da forze ostili, oltre agli effetti negativi sopra menzionati, provoca anche instabilità nella sicurezza pubblica, nella tranquillità sociale, nella psicologia e nella coscienza nazionale, enfatizzando e propagandando i valori culturali dei diversi gruppi etnici ... Inoltre, la formazione di comunità religiose all'interno di un determinato gruppo etnico o gruppo interetnico, in patria e all'estero è anche uno dei fattori che causano conflitti locali tra persone dello stesso gruppo etnico o di gruppi etnici simili.

Alcune nuove religioni cercano anche di sabotare lo Stato, organizzando attività sovversive e diffondendo critiche. Alcuni commettono atti contro pubblici dipendenti; compongono epigrammi distorcenti questioni relative alle relazioni internazionali; diffamano i nostri leader e il nostro regime; in tutto ciò causando effetti negativi sulla sicurezza politica, localmente, e in tutto il Paese.

Alcuni nuovi fenomeni religiosi hanno attaccato le credenze tradizionali e le religioni legittime. Queste attività hanno ulteriormente confuso la capacità degli individui a distinguere tra chi approfitta delle credenze per svolgere attività illegali *esoteriche* e chi professa credenze e religioni nei modi prescritti dalla legge.

Si può dire che le attività dei nuovi fenomeni religiosi nel nostro paese, negli ultimi tempi, hanno causato molte conseguenze negative non solo per il benessere sociale e individuale, ma anche per il normale funzionamento delle credenze e religioni legalmente riconosciute.

Le credenze tradizionali e le religioni con status legale si sono tutte pronunciate e hanno reagito a certi atteggiamenti e comportamenti, soprattutto da parte di *religioni devianti* che hanno varcato la soglia dell'ambito religioso e si sono diversamente caratterizzate. La superstizione e le credenze infondate sono propagate da chi intende approfittarsene, a fine di lucro, mediante trucchi sofisticati. Queste attività hanno sconvolto la vita pacifica delle persone in molte località, causando anche disgrazie e perdite in termini di felicità materiale, spirituale, di vita e familiare; hanno causato instabilità nell'ordine sociale, difficoltà nella gestione statale degli affari religiosi, nuociuto alla coesione comunitaria e alla solidarietà nazionale.

5. Alcuni commenti e raccomandazioni

L'opinione pubblica, come quella delle autorità, negli ultimi tempi ha ritenuto che i nuovi fenomeni religiosi costituiscano spesso *religioni stravaganti*, *religioni devianti*, *religioni superstiziose*, concezioni magiche e antiscientifiche, contrarie alla legge e alle buone consuetudini della nazione, nocive agli interessi del popolo. Progetti di ricerca scientifica, seriamente approfonditi e relativamente esaurienti, sui nuovi fenomeni religiosi nel nostro Paese sono tuttora in corso. Sebbene siano stati condotti alcuni studi, i documenti specifici sono, per ora, ancora molto limitati. Per molto tempo abbiamo sempre considerato i nuovi fenomeni religiosi come *eretici*, *superstiziosi* e *irreligiosi*, non accostandoli come un fenomeno socio-culturale. Quindi, attualmente, in tutto il Paese non è stata istituita alcuna organizzazione ufficiale di ricerca sui nuovi fenomeni religiosi e quando la ricerca esiste, si limita a una funzione e a un compito secondario. Ragion per cui, quando appare un nuovo fenomeno religioso, solo alcune autorità (Polizia, Guardia di frontiera, Milizia civile, Fronte della Patria ... a livello locale) si preoccupano di comprenderlo e di prendere provvedimenti, di natura amministrativa e accidentale. Informazioni di un certo interesse possono essere riportate da alcune agenzie di stampa e dai media, ma spesso sono molto vaghe e senz'altro

con approccio non scientifico. Negli ultimi anni, a causa della crescente comparsa di nuovi fenomeni religiosi, e del loro significativo impatto sociale, un certo numero di discipline e di studiosi hanno iniziato a prestare attenzione allo studio di questi fenomeni neo-religiosi. Dal punto di vista della gestione statale, le autorità di molte località hanno recentemente adottato misure per associare, alla gestione amministrativa statale, la propaganda, la persuasione e la mobilitazione delle persone per scoraggiare convinzioni in conflitto con la legge; si vogliono diffondere informazioni scientifiche, in modo tale che le persone possano consapevolmente valutare le proprie convinzioni. Queste attività hanno ottenuto risultati molto incoraggianti: lo scioglimento di molti nuovi fenomeni religiosi con contenuti e attività insane e illegali, il perseguimento amministrativo di soggetti che approfittano della religione in senso superstizioso, al fine di provocare disordini sociali e realizzare profitti illeciti, la confisca di molto materiale illegale relativo a nuovi fenomeni religiosi, ecc. Ciò contribuisce a limitarne lo sviluppo e gli impatti negativi. Tuttavia, nella concezione e attuazione delle misure di gestione e trattamento dei nuovi fenomeni religiosi, ci sono ancora alcune carenze e i problemi che vi sono connessi non possono essere completamente risolti. Nuovi fenomeni religiosi continuano ad apparire, alcuni duraturi, mentre altri si trasformano in nuovi fenomeni poco prevedibili, perciò nel prossimo futuro:

– *in primo luogo*, nel nostro approccio, non dovremmo considerare tutti i nuovi fenomeni religiosi come *religioni malvagie* o *religioni degenerate*, che causano solo effetti negativi sulla vita sociale. Perché in realtà, molti nuovi fenomeni religiosi sono apparsi molto tempo fa e hanno avuto ripercussioni non solo negative sulla vita sociale, su scala nazionale o locale, e sono riconosciuti dallo Stato, come ad esempio la religione *Buu Son Ky Huong*, la religione *Tu An Hieu Nghia*, la religione *Cao Dai*, la religione *Hoa Hao* e altre.

– *in secondo luogo*, non solo non dovremmo negare in modo preconcetto, l'emergenza, e la persistenza dei nuovi fenomeni religiosi, ma anche valutarne la capacità di avere impatti multidimensionali e complessi nella nostra società odierna; è necessario considerarli come fenomeni sociali e attrezzarsi con un meccanismo di ricerca globale per proporre e attuare politiche specifiche, misure di gestione e soluzioni adeguate per le singole organizzazioni e in determinate regioni e gruppi etnici. Per fare questo è necessario istituire una struttura per la ricerca e la gestione in modo rigoroso dei nuovi fenomeni religiosi, ai livelli e nei settori necessari, dal livello centrale a quello locale.

– *in terzo luogo*, è necessaria una valutazione più completa e obiettiva dei risultati delle politiche sui nuovi fenomeni religiosi attuali. Nuovi fenomeni religiosi stanno apparendo oggi in modo più ampio e persistente nel nostro Paese, sia nelle pianure e nelle aree urbane relativamente sviluppate, sia tra le minoranze etniche e nelle aree montane, dove permangono ancora molte difficoltà. Ciò dimostra che molti individui hanno mentalità e comportamenti *superstiziosi*, basso livello di istruzione, mancanza di informazioni, e sono quindi indotte da persone senza scrupoli a credere nei fenomeni religiosi.

– *in quarto luogo*, bisogna attuare seriamente le direttive del Partito e dello Stato: *rispettare la libertà di credere e di non credere degli individui, garantire che le religioni operino correttamente sulla base del rispetto della legge*, è necessario valutare e percepire i nuovi fenomeni religiosi in modo più complesso e profondo. Non abbiamo solo a che fare con *culti malvagi,* concepiti da alcuni individui e organizzazioni per scopi economici o politici, ma

anche con un fenomeno culturale e sociale oggettivo che emerge come prodotto nel processo di sviluppo della società industrializzata e modernizzata. È necessario, quindi, condurre una ricerca per identificare chiaramente le legittime attività spirituali di una parte della popolazione, associata a un'aumentata vigilanza contro inganni e truffe che sfruttano la religione e le credenze per ingenerare *deliri* e superstizioni, per fare propaganda tesa a minare il grande blocco di unità nazionale, allo scopo di realizzare complotti politici di forze ostili; Allo stesso tempo, è necessario preservare e promuovere l'identità culturale e le positive tradizioni morali della Nazione, prevenendo con vigore i danni sociali legati ai nuovi fenomeni religiosi.

– *in quinto luogo*, per risolvere adeguatamente i problemi emergenti legati ai nuovi fenomeni religiosi, dobbiamo prima rafforzare la ricerca scientifica, associata alla propaganda e all'educazione alla consapevolezza delle masse, e applicare misure di gestione statale adeguate ed efficaci. I risultati di una ricerca che utilizza metodi scientifici oggettivi ha l'effetto di propagandare, educare, mobilitare e orientare le persone nelle loro concezioni e comportamenti, rivelando, e affidando risolutamente alla legge, eventuali abusi, mettendo a nudo l'irrazionalità e l'infondatezza delle concezioni con cui individui e organizzazioni si approfittano deliberatamente della fede altrui per scopi guadagno personale. Nell'immediato futuro è necessario concentrarsi su un'indagine esaustiva sui nuovi fenomeni religiosi nel nostro Paese, per costruire un sistema di dati relativamente completo su questo tema.

– *in sesto luogo*, occorre affinare gradualmente l'organizzazione della ricerca e della gestione dei nuovi fenomeni religiosi nel contesto generale delle religioni e delle credenze in tutto il Paese. Gli enti di ricerca, gestione e definizione delle politiche a livello centrale e locale, provinciale e cittadino, devono istituire organizzazioni di ricerca e gestione sui nuovi fenomeni religiosi con dimensioni, funzioni e responsabilità adeguate. Devono diventare enti incaricati di ricerca orientata a consigliare il Partito, lo Stato e le autorità locali sulle caratteristiche attuali e future evoluzioni dei nuovi fenomeni religiosi. Perché certamente i nuovi fenomeni religiosi diverranno un fenomeno sempre più complesso, nel nostro Paese e nel mondo, ancora per molti anni.

---

1 Da povera donna del Nord emigrata al Sud, analfabeta, che lavorava come portatrice d'acqua, nel 1973, la signora Phuong divenne improvvisamente il Cadavere della Madre, dopo una malattia mortale. Aveva scritto dozzine di lettere in una grafia quadrata, diversa da qualsiasi altra scrittura conosciuta (in realtà scarabocchi senza significato, imitazioni dello stile corsivo di persona analfabeta o non istruita). Un ufficiale Wei venne improvvisamente posseduto dalla Madre e li tradusse in versi. La signora Phuong iniziò a guarire le persone, creò un santuario in casa e reclutò discepoli (circa 200 persone). Dopo la sua morte, i credenti si riunivano ancora a casa sua ogni mese il decimo giorno del calendario lunare, riproducendo videocassette dei suoi rituali di quando era ancora in vita per continuare i rituali religiosi.

2 La religione Pha Toc è apparsa nel villaggio di Pa He, comune di Tranh Dau, distretto di Thuan Chau, provincia di Son La all'inizio degli anni '90 del XX secolo. Nel 1994, 46 seguaci tailandesi, obbedendo agli ordini del leader Ca Van Lieng, si pugnalarono a vicenda, si percossero la testa a vicenda e poi bruciarono le loro case insieme al corpo del leader per "tornare rapidamente insieme in paradiso". I restanti dirigenti furono arrestati e processati secondo la legge, e la religione si disintegrò. Ma recentemente, la religione Pha Toc si è riattivata nella stessa area sotto un altro nome, l'Organizzazione Thanh Sat, i cui membri principali sono ex seguaci di Pha Toc che sono tornati nelle loro località dopo aver scontato la pena. Tra loro, alcuni tendono ancora a suicidarsi quando

incontrano problemi difficili nella famiglia, nella vita e nelle relazioni sociali, come ad esempio: Ca Van Chien (ex delfino di Ca Van Lieng) che ha usato un coltello per pugnalarsi allo stomaco, senza, peraltro, morire; Quang Van Son, invece, si è suicidato con un colpo di pistola quando ha scoperto che sua moglie aveva una relazione;

3 La religione *Ty Ty* (conosciuta anche come *Chan Dao, Chan Khong*, religione del sesso) è apparsa nel 1990 ed è stata iniziata dal signor Luu Van Ty, nato nel 1954. Quest'uomo è un conducente di trattori presso l'Impresa di meccanizzazione agricola nel distretto di Cam Xuyen, Ha Tinh ed è stato costretto a lasciare il lavoro a causa della mancanza di disciplina e di uno stile di vita etico.

4 L'iniziatrice dell'Associazione *Maitreya Long Hoa* è la signora Dao Thi Minh, nata nel 1927 nel villaggio di Phu Ha, comune di Minh Phu, distretto di Soc Son, Hanoi. Il Gruppo del *Buddha di Giada* a Soc Son è stato fondato nel 1990, fondato dalla signora Vu Thi Nho di Hien Ninh, Hien Luong, Soc Son, Hanoi. Il leader di *Dao Trang* è la signora Suu, che risiede nel vicolo 26, dj Quan Chinh, Gia Lam, Hanoi. La *Religione della Madre Celeste* è stata fondata dalla signora Vu Thi Vinh a Luong Tai, Bac Ninh. *Finger Chopping* è nata nel 1936 dalla signora Pham Thi Hai al numero civico 270/1E, quartiere di An Dong, distretto 12, città Ho Chi Minh. *Vo Vi Tam Dao* è stata fondata e guidata dalla signora Pham Thi Bai di Y Yen, Nam Dinh nel 1968, con sede a Linh Son Pagoda, 18/234 Tran Quang Dieu, Ward 14, città Ho Chi Minh; Nel 1993, la signora Bai morì e sua figlia Dung, sostituì sua madre come leader della chiesa. La religione *Co Non* o religione *Thien Co* è stata fondata dalla signora Pham Thi Noi, dirigente della presidio sanitario del comune di Thuy Tan, Thai Thuy, Thai Binh. *Buddha di Giada* di cittò Ho Chi Minh è stata fondata dalla signora Nguyen Thi Luong, nata nel 1963 a Hai Phong. *La religione naturale* è guidata dalla signora Nguyen Thi Trieu ad Hai Duong. La religione della *Somma Maestra Ching Hai* è stata fondata dalla signora Pham Thi Trinh di Quang Ngai, una cattolica vietnamita d'oltremare, a Taiwan, e ha iniziato a diffondersi in Vietnam nel 1991. La religione *Vo Vi* è stata guidata dalla signora Nguyen Thi Thuan, anch'ella vietnamita d'oltremare. L'America torna in Vietnam...

Riferimenti

Phan An (2010), *Các Ông Đạo - một nét văn hóa tâm linh của người nông dân Nam Bộ* [I taoisti - una cultura spirituale degli agricoltori del sud]. Conferenza di informazione etnologica, Hanoi.

Truong Van Chung (2014), *Hiện tượng tôn giáo mới và những vấn đề về chính sách và công tác tôn giáo ở thành phố Hồ Chí Minh hiện nay* [Nuovi fenomeni religiosi e questioni di politica e lavoro sulla religione a Città Ho Chi Minh City, oggi]. Rapporto finale sull'argomento, Università Nazionale di Città Ho Chi Minh.

Mai Thanh Hai (2000), *Ngày tận thế và các "tôn giáo" cực đoan* [Apocalisse e "religioni" estremiste]. «Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo» [Giornale di Studi Religiosi], n. 3.

Do Quang Hung (2002), *Một số vấn đề cấp bách trong sinh hoạt tôn giáo ở một số tỉnh phía Bắc* [Alcune questioni urgenti nelle attività religiose in alcune province del Nord]. Rapporto ministeriale di sintesi, Documenti conservati presso la Biblioteca dell'Istituto di Studi Religiosi.

Do Quang Hung (2001), *Hiện tượng tôn giáo mới mấy vấn đề lí luận và thực tiễn* [Nuovi fenomeni religiosi, alcune questioni teoriche e pratiche] «Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo» [Giornale di Studi Religiosi], n. 5.

Nguyen Van Minh (2009), *Tổng quan về tôn giáo mới trên thế giới và Việt Nam* [Panoramica sulle nuove religioni nel mondo e in Vietnam]. «Tạp chí Dân tộc học» [Giornale di Etnologia] n. 6.

Ngo Huu Thao (2013), *Vấn đề đạo lạ trên địa bàn thủ đô Hà Nội hiện nay - Thực trạng và giải pháp* [Il problema di strane religioni nella capitale Hanoi, oggi - Situazione attuale e soluzioni]. Rapporto riassuntivo sull'argomento, Hanoi.

Centro per gli studi religiosi, Università di scienze sociali e umanistiche, Università nazionale del Vietnam, Città Ho Chi Minh (2014), *Chủ nghĩa hậu hiện đại và phong trào tôn giáo mới ở Việt Nam và thế giới, Nxb Đại học Quốc gia* [Postmodernismo e nuovi movimenti religiosi in Vietnam e nel mondo]. Casa editrice dell'Università Nazionale di Città Ho Chi Minh.

Laicità e costruzione dello Stato in Nepal

di Chiara Letizia

La questione se il Nepal debba essere laico o debba essere nuovamente designato ufficialmente *l'unico stato hindu del mondo*, com'è stato tra il 1962 e il 2006, è diventata sempre più urgente. Un compromesso inaspettato è stato raggiunto quando una nuova costituzione è stata finalmente promulgata nel settembre 2015, sette anni dopo l'elezione della prima Assemblea Costituente dopo la fine della guerra civile.

L'articolo 4 della nuova costituzione definisce lo Stato nepalese come laico, ma esplicita che tale laicità va intesa nel senso di *libertà religiosa e culturale, unita alla protezione della religione e dei costumi praticati fin dai tempi antichi*. Nessuno degli altri termini utilizzati nell'articolo 4 ha necessitato di una spiegazione simile. Perciò, secondo la Costituzione del 2015, affermare che il Nepal è laico significa dire che esiste libertà religiosa e che qualcuno, presumibilmente il governo, deve proteggere quelle religioni e costumi tradizionali *praticati fin dai tempi antichi* – il che, a quanto pare, significa che tali tutele non si applicano a religioni e costumi meno antichi.

La laicità in Nepal risale all'aprile 2006, quando il secondo Movimento popolare costrinse il re Gyanendra a rinunciare al potere. Il 18 maggio, la restaurata Camera dei Rappresentanti ha proclamato il Nepal laico, il primo di una serie di passi costituzionali che hanno portato all'abolizione della monarchia e alla creazione della nuova Repubblica Federale Democratica del Nepal laico. La Costituzione provvisoria del gennaio 2007 ha dichiarato il Nepal Stato laico, mentre la prima Assemblea Costituente ha abolito la monarchia nella sua prima riunione nel maggio 2008.

Tuttavia, il ruolo della laicità non fu mai pienamente assicurato durante il travagliato processo, che seguì, di stesura definitiva della Costituzione. Quando nel novembre 2013 si sono svolte le elezioni per una seconda Assemblea Costituente, la scena politica era cambiata: il partito maoista, la forza politica più importante durante la prima Costituente, fu relegato solo al terzo posto, mentre i vecchi partiti politici, il Nepali Congress (NC) e il Partito Comunista -Marxista-Leninista Unificato del Nepal (UML), risultarono maggioritari. Il Rastriya Prajatantra Party-Nepal, che sosteneva la monarchia costituzionale e il ritorno all'induismo di stato, è diventato il quarto partito. Il Rastriya Prajatantra Party ha condotto una campagna intelligente ed è riuscito a ottenere un gran numero di voti, nella quota proporzionale delle elezioni, tra le pie classi medie indù, soprattutto nelle città, che hanno dato il loro voto maggioritario ai principali partiti, ma hanno differenziato il voto, nella quota proporzionale, in segno di protesta contro la laicità. Sulla scia della straordinaria vittoria del partito nazionalista indù Bharatiya Janata Party alle elezioni indiane del maggio 2014, le forze anti-laiche si sono rafforzate in Nepal. Mentre veniva elaborata la nuova costituzione, diversi partiti politici e associazioni religiose hanno organizzato proteste e manifestazioni chiedendo la restaurazione dello Stato hindu. Anche se la nuova costituzione ha riaffermato lo status laico del Nepal, le continue manifestazioni nell'estate del 2015 per la sostituzione della laicità con il principio della *libertà religiosa* hanno rivelato la forza dell'opposizione.

La domanda di laicità

Sebbene già avanzate dagli anni '50, le richieste di laicità più incisive e più diffuse sono emerse solo nel 1990, dopo la caduta del regime del *Panchayat* [democrazia *guidata* senza partiti]. Avviata da monaci e laici buddisti Theravada, che non volevano più essere considerati membri di una setta indù, e sostenuta con forza dagli attivisti Janajati (indigeni), questa campagna mirava a ottenere paritetico riconoscimento di diritti e spazio per tutte le religioni praticate nel Paese.

Gli attivisti hanno ricordato che un processo durato due secoli ha incorporato l'induismo nell'identità nazionale del Nepal, cercando di omogeneizzare una popolazione molto eterogenea e portando, così, al dominio degli indù di "casta alta" nella sfera economica, politica, legale e educativa. La laicità rappresentava quindi una richiesta di riconoscimento della composizione multietnica e multi-religiosa del Paese. Non si è trattato di un movimento per bandire la religione dalla vita pubblica, ma piuttosto della richiesta che i non hindu fossero trattati alla stessa stregua degli indù. Gli elementi centrali di questa richiesta erano la de-induizzazione dello Stato (rimuovendo, ad esempio, simboli e rituali indù nelle cerimonie statali), la spinta per un Nepal multiculturale e il riconoscimento dell'identità dei distinti gruppi etnici.

La costituzione del 1990 mantenne l'identità del Nepal come regno indù, ma il secolarismo vinse, diciassette anni dopo, grazie al successo del partito maoista. I maoisti avevano rivendicato la laicità fin dall'inizio della loro insurrezione decennale – presente nella richiesta in quaranta punti che presentarono al governo prima dell'inizio della *Guerra popolare* nel 1996. La loro posizione laica era popolare tra gli Janajati, che costituivano gran parte dei loro sostenitori. I sondaggi d'opinione hanno costantemente dimostrato che la maggioranza degli Janajati, a differenza di altri grandi gruppi del paese, è a favore di uno Stato laico – anche se esiste ancora una consistente minoranza di Janajati che preferisce lo stato hindu. I partiti NC e UML hanno sostenuto la laicità nel 2007 e nel 2008 perché la vedevano come un passo necessario per smantellare il potere della monarchia, in relazione simbiotica con l'induismo. Molti dei loro leader, però, nutrivano dubbi, e seguirono la corrente secolare per paura di essere considerati monarchici.

Narrazioni contrastanti

Il laicismo ha incontrato una forte opposizione proprio perché implica una nuova nozione pluralista d'identità nazionale in cui diverse religioni si confrontano su basi egualitarie. Le associazioni e i partiti politici antisecolari e nazionalisti hindu enfatizzano il *sanatan dharma* (l'induismo come *religione eterna* trascendente) quale eredità accettata nel Nepal (e nell'Asia meridionale). Sostengono che l'induismo è la religione *più secolare* del mondo, che comprende al suo interno molte sette diverse e garantisce tolleranza e armonia tra le diverse comunità religiose del Nepal. I nazionalisti hindu ignorano che identità etniche e religiose distinte dall'induismo (in particolare l'Islam) hanno una lunga storia in Nepal e che considerare alcune persone *più hindu* di altre conferisce loro privilegi speciali. Ignorando il ruolo determinante che i movimenti per affermare un'identità non-hindu hanno svolto nella storia recente del Nepal, i nazionalisti hindu preferiscono etichettare il laicismo come importazione straniera. In tal modo, sfruttano sia gli effetti della mancanza di un adeguato dibattito pubblico sulla laicità

prima della dichiarazione dello Stato laico, che ha sorpreso e scioccato molti, sia la convinzione diffusa che attori stranieri svolgano un ruolo importante nella politica del Nepal.
Il laicismo, quindi, è spesso visto dai suoi oppositori come il prodotto di una cospirazione cristiana per consentire il proselitismo. In questo discorso, il laicismo è visto come un trucco che dà alle minoranze religiose il diritto di convertirsi e di mangiare carne di vacca – mentre la protezione delle mucche e il divieto di conversione simboleggiavano la purezza e l'induismo dell'ex regno. Il laicismo è quindi visto come un fattore che porta alla mancanza di rispetto, alla violenza infra-comunitaria e alla perdita dell'unità e dell'identità nazionale. L'idea del Nepal come *ultima terra degli hindu*, o l'unico paese hindu al mondo, mantiene il suo fascino sulle generazioni più giovani, che cercano l'affermazione della propria identità nepalese.

Cosa significa laicità oggi e cosa è cambiato?

La dichiarazione di laicità non ha portato cambiamenti giuridici radicali: le *leggi antisecolari,* come quelle che criminalizzano la macellazione delle mucche e il proselitismo, non sono state abrogate. Né il divino ha abbandonato la sfera pubblica. Gran parte dell'apparato simbolico e rituale della monarchia è passato inalterato alla repubblica laica. . I rituali che prevedevano la presenza pubblica del re continuano a essere finanziati come affari di stato, e il presidente del Nepal laico si è appropriato del ruolo rituale del re in importanti ricorrenze hindu. Lungi dall'essere una mera continuazione dello status quo, tuttavia, questa riconfigurazione dei rituali reali in rituali statali è un modo in cui la giovane repubblica laica si va legittimando, ed è proprio il motivo per cui alcuni cercano ancora di invertire questa tendenza. Sebbene il laicismo in sé non abbia minato la conservazione del potere da parte delle élite tradizionali, il fatto che all'induismo non sia più formalmente garantita una posizione egemonica ha aperto la possibilità che nepalesi di diversa estrazione religiosa possano rappresentare lo stato in futuro. Certamente, emergeranno ulteriori sfide per il laicismo nepalese man mano che le minoranze inizieranno a ottenere una maggiore rappresentatività nei tribunali, nella professione legale, nei partiti politici e nell'apparato governativo.
Finora la laicità in Nepal non ha significato la rigida separazione tra Stato e religione e sembra ispirarsi al modello indiano, in cui lo Stato sostiene allo stesso modo tutte le tradizioni religiose del suo popolo. . Non ha reso né la religione un affare privato né la società un'entità laica. Attraverso il laicismo, invece, le minoranze religiose cercano il riconoscimento su un piano di parità con la maggioranza, e i gruppi religiosi ed etnici prevalenti in processi di costruzione dell'identità, perciò tendono a valorizzare le loro tradizioni religiose, facendo in modo di invitare, per esempio, il presidente o il primo ministro alla loro festa d'inizio d'anno. La moltiplicazione delle feste religiose nel calendario nazionale e nello spazio pubblico è quindi vista sia come progresso della laicità, sia come importante riconoscimento simbolico delle minoranze religiose ed etniche. Il secolarismo ha cambiato la natura del rapporto tra l'Induismo e le religioni minoritarie – da un paradigma di controllo remoto, sotto le specie di una tollerante egemonia, a una situazione di competizione e negoziazione tra pari. La laicità è stata un passo essenziale nel progetto più ampio di creare un Nepal nuovo, inclusivo e repubblicano, ma ha anche portato a un dibattito pubblico sul rapporto tra religione e Stato che a volte è diventato conflittuale. La religione continua ad avere una funzione cruciale per la costruzione delle identità individuali e collettive, anche a livello nazionale, il che spiega la perdurante sensibilità riguardo all'idea del laicismo. A parte qualche episodio isolato, però, il

laicismo non ha dato origine a conflitti religiosi. Malgrado il principio stesso sia molto divisivo, è un progetto ancora in evoluzione e pratiche e accordi laicizzanti concreti possono essere costruiti ed elaborati nel tempo, senza transitare attraverso politiche identitarie.

La vendetta dell'India sulla storia

di Maryam Mastoor

> Dobbiamo sempre ricordare che dobbiamo riconoscere gli *Iṣṭa* degli altri – le altre idee di Dio – e rispettarli, altrimenti l'adorazione degenererà in fanatismo. (Swami Vivekananda)[1].

La maggioranza della popolazione indiana è hindu e una parte considerevole di essa aderisce a un'ideologia nazionalista hindu. Al contrario di quanto ci si poteva aspettare, l'India è stata dichiarata uno Stato laico. Tuttavia, l'omicidio del Mahatama Gandhi da parte del nazionalista hindu Nathuram Godse, solo cinque mesi dopo l'indipendenza, nel gennaio 1948, sollevò seri interrogativi sull'indole laica dell'India.

Nell'era del primo ministro Narendra Modi, il culto intransigente dell'induismo, popolarmente noto come *nazionalismo hindu*, sembra dirigere tutte le sfere della vita in India. L'India è laica solo sulla carta. In realtà l'India sta diventando sempre più uno stato hindu. Tutte le istituzioni statali, vale a dire il governo, l'esercito e persino la magistratura, si appoggiano al principio della supremazia indù. Il 17 maggio, il tribunale indiano ha ordinato di limitare la presenza dei fedeli musulmani nella moschea Gyanvapi, situata nello stato dell'Uttar Pradesh[2]. L'ordine è arrivato in risposta a una richiesta avanzata da cinque donne hindu che volevano celebrare rituali hindu nei locali della moschea. Costoro ritenevano che la moschea esibisse un *Linga* del Signore Shiva[3]. Il *wuzukhana* [vasca per il lavacro rituale dei fedeli] della moschea aveva un serbatoio d'acqua. Sotto la vasca c'era una fontana che, secondo alcuni hindu, era in realtà il *Linga* di Shiva[3].

Gli hindu credono che Shiva sia apparso, in passato, proprio nel luogo della Moschea Gyanvapi. Si ritiene che Shiva abbia un potere superiore rispetto a Krishna[4].

Tuttavia, non ci sono prove che possano dimostrare la leggenda popolare su Shiva. La decisione del tribunale si basa esclusivamente sul sospetto che la fontana *assomigli* allo Shiva linga. È ragionevole chiedersi se il tribunale possa effettivamente emettere una sentenza basata sulla fede piuttosto che sulla legge? Non è il primo caso nell'India di Modi. Da quando è stata presa la decisione conseguente di cedere la terra della Babri Masjid [moschea distrutta nel 1992, durante una manifestazione nazionalista hindu] agli hindu per costruire il Ram Mandir, ogni moschea in India è sotto il controllo induista – di quegli hindu che desiderano *correggere* tutti i torti arrecati loro in passato dagli *invasori* musulmani. Quelli più intransigenti stanno verificando con impazienza se le moschee abbiano qualche connessione con la religione hindu. Una legge emanata nel 1991 prevede il riconoscimento di tutti i luoghi di culto religioso del passato costruiti fino al 15 agosto 1947[5]. Il lungo titolo della legge sui luoghi di culto si spiega da sé. Recita: *legge per vietare la conversione di qualsiasi luogo di culto e per provvedere al mantenimento del carattere religioso di qualsiasi luogo di culto così come esisteva il 15 agosto 1947, e per questioni ad esso connesse o accessorie*. Senza contestare la legge, il verdetto di Ayodhya si è pronunciato a favore della costruzione della Ram Mandir,

affermando semplicemente che *l'indipendenza dal dominio coloniale fornisce una base costituzionale per sanare le ingiustizie del passato*[6].

Pertanto, la corte si è pronunciata a favore della maggioranza della popolazione hindu, forse per sanare le ingiustizie del passato commesse da Babar, in particolare costruendo Babri Masjid, su una terra che gli indù credevano fosse il luogo di nascita di Rama[7]. Se le aspirazioni della maggioranza prevarranno sulla legge, come saranno tutelati i diritti delle minoranze in India? È un'idea diffusa che i governanti musulmani abbiano distrutto i templi in India. Se in passato è stato commesso un torto contro gli hindu, la ragione vorrebbe che lo stesso debba toccare ai musulmani dell'India nei tempi contemporanei? Anche i musulmani si vendicheranno della storia se potranno governare l'India? Per quanto tempo continuerebbe questo circolo vizioso? La logica non riesce a sostenere la tesi di *guarire l'ingiustizia del passato*. Quando veniva pronunciato il verdetto su Ayodhya, gli estremisti dell'Hindutva [nazionalismo hindu] erano soliti recitare lo slogan: *Ayodhya toh bas jhaanki hai, Kashi Mathura baaki hai* (Ayodhya è solo l'inizio, Kashi e Mathura devono ancora venire)[8]. La Moschea Gyanvapi è adiacente al Tempio Kashi. Se la tendenza a trovare antenati hindu alle moschee continuerà, non è lontano il giorno in cui i musulmani in India non avranno più alcun luogo di culto.

Nella città di Mathura, anche la moschea Shahi Eidgah si trova ad affrontare un contenzioso fondato su una credenza. Il 19 maggio 2022, il tribunale distrettuale di Mathura ha dichiarato sostenibile la richiesta avanzata dallo *Shri Krishna Janambhoomi Trust* e altri soggetti privati per l'acquisizione del terreno della moschea Shahi Eidgah[9]. Si ritiene che la moschea Shahi Eidgah sia stata costruita sul luogo di nascita di Krishna[10]. Anche questo sta accadendo in Uttar Pradesh. Sono stati presentate undici richieste per l'acquisizione della terra di Shahi Eidgah.

C'è nell'aria una richiesta di matrice religiosa di rinominare Lucknow, cioè la capitale dell' Uttar Pradesh. C'è una credenza popolare in India secondo cui Lucknow ha un legame con il fratello di Rama, Lakshmana[11]. Pertanto, il governo indiano è pronto a costruire una statua di Lakshmana, alta 151 piedi, vicino alla moschea Teele Wali a Lucknow[12]. Qui un altro conflitto è sta maturando. Si ritiene che ci sia un tumulo di Lakshmana nel sito della moschea Teele Wali. Perciò, gli estremisti hindu pretendono di ispezionare i locali della moschea, che sarebbe stata costruita su quel tumulo[13].

Un gruppo di hindu era anche scettico nei confronti del Taj Mahal, una delle meraviglie del mondo, che riflette il ricco e diversificato patrimonio indiano e arricchisce l'identità storica dell'India. Gli estremisti hindu ritengono che nelle ventidue stanze chiuse del Taj Mahal ci siano reliquie induiste, essendo, in realtà, un tempio di Shiva, *Tejo Mahalaya*, e hanno presentato un appello per aprire quelle stanze[14]. Il 12 maggio 2022 l'Alta Corte di Allahabad ha respinto la richiesta[15]. Più recentemente, il Dipartimento di Archeologia Indiano ha pubblicato le immagini del Taj Mahal, sostenendo che nel sito non sono stati trovati idoli hindu[16].

Nel Maharashtra viene messo in discussione anche il ruolo della moschea nella vita dei musulmani. Raj Thackeray, un leader regionale, ha chiesto che i musulmani mantengano entro certi limiti la voce dei muezzin per l'Adhān[17]. In caso contrario, gli indù si raduneranno

attorno alla moschea e canteranno preghiere induiste. Circa 900 moschee hanno accettato la richiesta[18].

Anche nell'Uttar Pradesh, alle moschee è stato ordinato di rimuovere gli altoparlanti utilizzati per l'Adhān. Il Primo Ministro dello Stato, Yogi Adityanath, ha annunciato con orgoglio, la rimozione degli altoparlanti, commentando: *ecco come ci siamo sbarazzati del rumore non necessario*[19].

Ai musulmani, non solo viene ordinato di rimuovere gli altoparlanti dalle moschee, ma è loro vietato anche di pregare all'aperto. In Haryana, il Primo Ministro ha dichiarato l'anno scorso che le preghiere all'aperto a Gurgoan *non saranno tollerate*. Gurgoan ha 15 moschee per i circa 500.000 musulmani della città[20]. Le autorità hanno anche respinto le richieste avanzate dai musulmani della città di costruire nuove moschee, mentre la costruzione di nuovi templi hindu continua incontrastata[21].

È anche ironico notare che anche ciò che mangiano i musulmani viene preso di mira dagli indù più intransigenti. I musulmani mangiano carne di manzo, soprattutto in occasione di *Id al-fitr*. Questo rituale religioso è in totale contraddizione con il credo religioso induista. Gli hindu adorano le mucche. Nell'Induismo la macellazione/sacrificio di una mucca è un peccato abbastanza grave, che rientra nella categoria degli *Upa-pakata*[22]. Nei libri sacri dell'Induismo ci sono quattro tipi di peccati, cioè *Ati-pakata* (peccati oltre ogni classificazione), *Maha-pakata* (grandi peccati), *Anu-pakata* (peccati minori equivalenti a peccati mortali) e *Upa-pakata* (peccati veniali)[23].

Se muore una mucca o un bue*, ci sono penitenze Sastra, ma esiste anche una penitenza popolare, che consiste nell'andare di porta in porta con una corda attorno al collo e l'erba in bocca, a elemosinare il cibo gemendo e nutrendosi solo delle briciole così ottenute*[24]. L'induismo considera l'uccisione di una mucca un peccato, mentre i musulmani macellano una mucca per una festa religiosa.

Probabilmente, questo è stato il motivo per cui Muhammad Ali Jinnah, il fondatore del Pakistan, era giunto alla conclusione che musulmani e hindu non potessero vivere insieme. In un articolo pubblicato di recente, la scrittrice indiana Tavleen Singh, commentando la disputa sulla Moschea Gyanvapi, ha scritto chiaramente: *il messaggio ai musulmani che scelsero l'India invece del Pakistan nel 1947, fu che avevano fatto una scelta sbagliata. Ora devono imparare ad accettare che, sebbene abbiano scelto di rimanere Indiani, devono imparare a vivere in India come cittadini minori*[25].

Gli induisti più intransigenti stanno colpendo tutti i simboli dell'identità musulmana, da ciò che mangiano, a ciò che indossano e dove pregano. In breve, prendono di mira l'anima musulmana. È sfregiata, ingabbiata e ha paura. L'identità dei musulmani, purtroppo inseparabile da loro, è brutalmente assediata dagli hindu intransigenti in India.

La tendenza dell'India verso la radicalizzazione è stata presente fin dall'inizio, ma è diventata più esplicita solo nell'era della tecnologia moderna. Tuttavia, il ritmo di questo processo di radicalizzazione è diventato più rapido sotto la guida del Primo Ministro Modi. L'India sta diventando una gabbia per 213 milioni di musulmani residenti nel paese. Non è lontano il giorno in cui ai musulmani indiani non sarà lasciata altra scelta se non quella di rinunciare a tutto ciò che li distingue come musulmani.

1 Swami Vivekananda, *Il demone dalle orecchie a campana: quando Swami Vivekananda avvertì come l'adorazione potesse diventare fanatismo*, https://scroll.in/article/1024241/the-bell-eared-demon-whenswami-vivekananda-warned-how-worship-could-become-fanaticism.

2 "Indian court limits Muslim gatherings at mosque after Hindu relics found, says lawyer." [Il tribunale indiano limita le riunioni musulmane nella moschea dopo il ritrovamento di reliquie indù, afferma l'avvocato]. *Reuters*, 16 maggio 2022, https://www.reuters.com/world/india/indian-court-prohibits-large-religious-gathering-mosqueafter-hindu-idols-found-2022-05-16/.

3 Kumar Abhishek, "Shivling or fountain in Gyanvapi mosque? Here's what IIT-BHU experts say." [Shiva Linga o fontana nella moschea Gyanvapi? Ecco cosa dicono gli esperti IIT-BHU]. *Indian Express*, 18 May 2022, https://www.indiatoday.in/india/story/shivling-or-fountain-gyanvapi-mosqueexperts-say-1951145-2022-05-18.

4 Nirad C. Chaudhary, *Hinduism* (New Delhi: B.I Publications, 1979), 89.

5 Ananthakrishnan G., "Explained: What is the Places of Worship Act, and what are its provisions?" [Spiegazione: cos'è la legge sui luoghi di culto e quali sono le sue disposizioni]. *Indian Express*, 17 maggio 2022, https://indianexpress.com/article/explained/explained-places-of-worship-act7920852/.

6 Ibid.

7 Biswas Soutik, "Ayodhya verdict: Indian top court gives holy site to Hindus." [Verdetto Ayodhya: la massima corte indiana concede il luogo sacro agli indù]. *BBC*, 9 novembre 2019, https://www.bbc.com/news/world-asia-india-50053301.

8 Teesta Setalvad, "Kashi-Mathura Baaqi Hain': Why the Ayodhya Verdict Won't Offer Any Respite from Saffron Hatred." [Perché il verdetto di Ayodhya non offrirà alcuna tregua all'*odio zafferano*.] *The Wire*, 20 ottobre 2019, https://thewire.in/communalism/kashi-mathura-baaki-hainwhy-the-ayodhya-verdict-wont-offer-any-respite-from-saffron-hatred.

9 Ashutosh Mishra e Nalini Sharma, "Krishna Janmabhoomi case: UP court allows plea seeking removal of mosque to be filed." [Caso Krishna Janmabhoomi: la corte dell'UP autorizza la presentazione della richiesta di rimozione della moschea.] *India Today*, 19 maggio 2022.
https://www.indiatoday.in/india/story/krishnajanmabhoomi-case-mathura-court-plea-lawsuit-removal-mosque-1951376-2022-05-19.

10 "Mathura Masjid case: 8 UP districts on high alert as petition to halt namaaz in Shahi-Eidgah filed." [Caso Mathura Masjid: 8 distretti dell'UP in massima allerta perché è stata presentata una petizione per chiudere il namaaz a Shahi-Eidgah]. *Zee Media Bureau*, 19 maggio 2022, https://zeenews.india.com/india/mathura-masjid-case-8-up-districts-onhigh-alert-as-petition-to-halt-namaaz-in-shahi-eidgah-filed-2465139.html.

11 "Maulshree Seth, Explained: Lucknow's Laxman connection, and a large mosque built in the reign of Aurangzeb." [Maulshree Seth, spiegato: il collegamento di Lucknow con Lakshmana e una grande moschea costruita durante il regno di Aurangzeb.] *Indian Express*, 19 maggio 2022.
https://indianexpress.com/article/explained/explained-originmyth-and-history-of-the-name-of-lucknow-the-city-of-laxman-7924624/.

12 "Lucknow: 'Building a statue of Lord Lakshman near the mosque will lead to violence', says Imam of Teeli Wali Masjid. [Lucknow: 'Costruire una statua di Lakshmana vicino alla moschea porterà alla violenza', dice l'Imam di Teeli Wali Masjid.] *Opindia*, 24 maggio 2020, https://www.opindia.com/2018/07/lucknow-building-a-statue-oflord-lakshman-near-the-mosque-will-lead-to-violence-says-imam-of-teeli-wali-masjid/.

13 Piyush Rai, "Amid Gyanvapi Row, Hindu Groups Contest Ownership of Lucknow's Teele Wali Masjid." *The Quint*, 27 maggio 2022, https://www.thequint.com/news/india/uttar-pradesh-lucknow-teele-wali-masjidhindu-mahasabha-ownership-lakshman-tila-police-deployment.

14 Raghu Malhotra, "Explained: The persistent theory that Taj Mahal was a Hindu temple called 'Tejo Mahalaya'." [Spiegata la teoria persistente secondo cui il Taj Mahal sarebbe un tempio hindu chiamato Tejo Mahalaya.] *Indian Express*, 15 maggio 2022, https://indianexpress.com/article/explained/taj-mahalcontroversy-hindu-temple-tejo-mahalaya-7916684/

15 "Plea to open Taj Mahal rooms to check for Hindu idols dismissed by Allahabad High Court." [La richiesta di aprire le stanze del Taj Mahal per verificare la presenza di idoli hindu è stata respinta dall'Alta Corte di

Allahabad.] *Scroll.in*12 May 2022, https://scroll.in/latest/1023775/plea-to-open-taj-mahals-rooms-to-check-for-hindu-idolsdismissed-by-allahabad-high-court.
16 "No Hindu Idols inside Taj Mahal, Cells Sealed for Security Reasons: ASI." [Niente idoli hindu all'interno del Taj Mahal, celle sigillate per motivi di sicurezza: ASI.] *The Quint*, 13 maggio 2022.
https://www.thequint.com/news/india/tajmahalhindutvaagrahindutempletejomahalayaarchaeologicals urveyofindiaasi#:~:text=An%20official%20from%20the%20ASI,idols%20inside%20was%20also%20false
17 "Mumbai mosques turn volume down on azaan at Hindu leader's demands." [Le moschee di Mumbai abbassano il volume dell' Adhān su richiesta del leader hindu.] *Reuters*, 8 maggio 2022, https://www.reuters.com/world/india/mumbai-mosques-turn-volume-down-call-prayer-after-hindusdemands-2022-05-08/
18 Ibid.
19 "Yogi Adityanath: After Ayodhya, Kashi, Mathura & Vindhya." [Yogi Adityanath: Dopo Ayodhya, Kashi, Mathura e Vindhya.] *Times of India*, 29 maggio 2022.
https://timesofindia.indiatimes.com/india/after-ayodhya-kashi-mathura-and-vrindavan-waking-up-toosays-up-cm-yogi-adityanath/articleshow/91876434.cms
20 "No place to pray: Muslim worshippers under pressure in India." [Nessun posto dove pregare: fedeli musulmani sotto pressione in India.] *Dawn*, 24 dicembre 2021. https://www.dawn.com/news/1665540.
21 Ibid.
22 Nirad C. Chaudhary, *Hinduism* (New Delhi: BI Publication, 1979), 199
23 Ibid. , 198.
24 Ibid. , 200.
25 Tavleen Singh, "Evil under the Sun." [Il male sotto il sole.] *Indian Express*, 22 maggio 2022.https://indianexpress.com/article/ opinion/columns/tavleen-singh-writes-evil-under-the-sun-gyanvapi-mosque-hindu-temples-modi-govt7929662/.

Processi religiosi sul territorio della Mongolia (Sulla base dei risultati della ricerca sociologica)

di Petr Konstantinovich Dashkovskiy; Magsarjav Gantuya; Elena Alexandrovna Shershneva

I. Introduzione

Durante la costruzione del socialismo, i cosiddetti paesi socialisti hanno combattuto ogni manifestazione religiosa e hanno svolto attività per promuovere gradualmente una visione del mondo atea, ma dagli anni ’90, in linea con i cambiamenti nella struttura politica di questi paesi, il risveglio spirituale determinò l’inizio di una lotta per la realizzazione dei principi di libertà in questo campo. Questo processo, iniziato alla fine del XX secolo, è avvenuto anche in Mongolia. I cambiamenti democratici avvenuti nel Paese hanno portato al pluralismo religioso e ad un nuovo sistema di relazioni tra Stato e religione. Attualmente, la politica statale di regolamentazione delle relazioni religiose mira principalmente a rispettare i principi di libertà spirituale, recepiti negli atti legali della Mongolia[1;2].

Negli ultimi dieci anni scienziati russi e mongoli hanno analizzato congiuntamente la situazione etnico-religiosa in Mongolia. Nell’ambito di questa ricerca, nel 2020-2021 è stata condotta in Mongolia una nuova indagine sociologica. Lo studio ha perseguito l’obiettivo principale di determinare l'atteggiamento della popolazione del paese nei confronti della religione; attraverso un sondaggio si è cercato di scoprire il livello di partecipazione degli intervistati ai processi religiosi, per valutare il ruolo del governo nella formazione di uno status interreligioso e della situazione delle relazioni tra stato e religioni.

Tenendo conto delle dimensioni del territorio della Mongolia, della densità di popolazione e della divisione amministrativa del territorio, si è deciso di intervistare almeno 300 soggetti provenienti dalla parte centrale del Paese. La ricerca ha, in effetti, coinvolto 362 persone di diversa età, sesso, etnia e professione[1]. Vale la pena specificare la partecipazione di persone provenienti da zone di residenza (permanente o temporanea) di tutte le aree della Mongolia, che lavorano, studiano e vivono a Ulan Bator, capitale e città più grande del Paese. Il totale dei partecipanti alla ricerca è stato diviso in 5 gruppi. 73 persone di 16-21 anni (20%), 78 persone di 22-35 anni (22%), 54 persone di 36-45 anni (15%), 96 persone di 46-60 anni (27%), 61 persone oltre 61 anni (17%). Il campione (stratificato, regionale, casuale) è considerato rappresentativo.

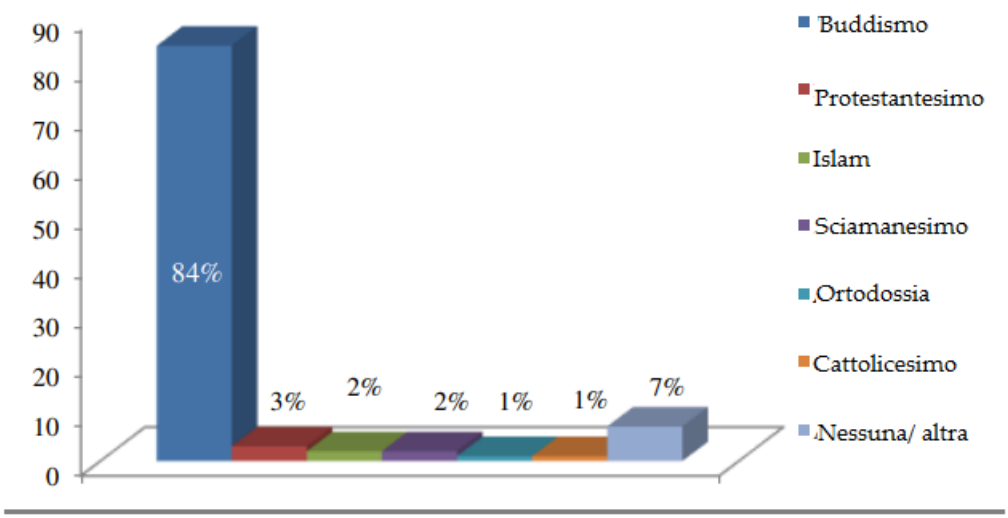
II. Metodologia dell'indagine

Status religioso della popolazione. Per determinare l'atteggiamento dei cittadini mongoli nei confronti della religione, ai partecipanti al sondaggio è stato chiesto: "Pensa che sia importante per una persona essere religiosa?" Il 73% degli intervistati (263 persone), ha dato una risposta positiva; il 12% (44 persone) ha risposto negativamente; il 15% (55 persone) non si è pronunciato. Tuttavia, va notato che tutte le fasce d'età partecipanti allo studio hanno ammesso l'importanza della religione nella vita individuale. Durante dieci anni di monitoraggio sociologico dei processi religiosi nel territorio della Mongolia, si è osservato che il ruolo della religione nella vita sociale si è, in una certa misura, stabilizzato. Se confrontiamo i risultati della nuova ricerca con la precedente ricerca condotta in Mongolia[3;4], possiamo

osservare una significativa diminuzione della percentuale di persone che credono che la religione non sia un aspetto importante della vita umana. Tuttavia, il 60 per cento degli intervistati (218 persone) non ha celebrato le festività religiose a casa. Pertanto si può ritenere che la religione nella società mongola sia fondamentalmente considerata solo sotto l'aspetto formale da almeno una parte della popolazione. Questo approccio può essere spiegato in connessione con un processo di preservazione dell'identità culturale etnica insieme alla tendenza a integrare la regione nella comunità politica e culturale globale a seguito dei cambiamenti politici in atto in Mongolia [5]. La religione è considerata parte integrante della cultura nazionale mongola.

La ripartizione degli intervistati nella regione in base alla loro affiliazione religiosa è mostrata schematicamente nella Figura 1.

Figura 1. Affiliazione religiosa degli intervistati in Mongolia



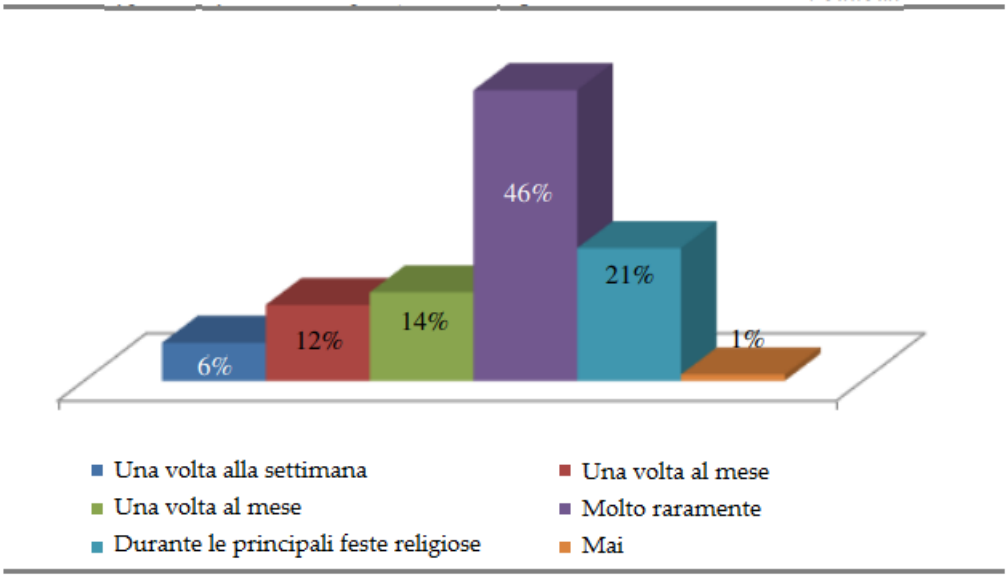
La posizione dominante del buddismo nel territorio della Mongolia, chiaramente spiegata dal processo storico, può essere vista nel diagramma sopra. Va tuttavia notato che la percentuale di seguaci dello sciamanesimo è diminuita rispetto all'indagine condotta nel 2016 [6]. Questo fatto può essere spiegato anche dalla prevalenza del buddismo nel paese. Lo stato considera il buddismo come parte della cultura e della storia tradizionale mongola. Nell'attiva promozione dei valori culturali nazionali, i valori buddisti hanno parte importante. L'attiva presa di posizione del governo nel preservare i valori buddisti ha conferito ufficiosamente al buddismo lo status di religione di stato [7]. Confrontando i nostri dati con studi precedenti, va notato che il ruolo del buddismo nella vita dei mongoli è in una certa misura aumentato. Ripensando all'indagine sociologica del 2016-2018, va ricordato che solo il 57,6% degli intervistati che vivevano nella Mongolia centrale e occidentale seguivano il buddismo [8].

Nell'ambito di questo studio, abbiamo cercato di valutare le caratteristiche e il livello di religiosità mediante indicatori di attrazione per la religione, partecipazione ad attività religiose e interesse per le tendenze religiose. La profondità e la superficialità della religiosità possono essere determinate rispondendo a domande tipo: con quale frequenza gli intervistati

si recano nelle moschee e nei luoghi di culto o se eseguono rituali religiosi a casa. La Figura 2 mostra come gli intervistati hanno risposto alla domanda: *Quanto spesso vai alla moschea (luogo di culto)?*

Il grafico sopra mostra che gli intervistati ritengono che andare in un luogo di culto non sia obbligatorio e tale opinione è condivisa da tutte le fasce d'età degli intervistati. In ogni caso, per soddisfare le loro esigenze religiose, il recarsi nei luoghi di culto è una seconda priorità. Il resto degli intervistati tendeva a visitare i luoghi di culto più frequentemente e con regolarità. La maggior parte degli intervistati ritiene che non sia necessario recarsi nei luoghi di culto, ma il 40% degli intervistati (143 persone) ha affermato che è necessario osservare il dettato religioso. Tuttavia, una percentuale significativa degli intervistati, il 31% (112 persone), non è in grado di determinare l'importanza del mantenimento del precetto. Va notato che gli

Figura 2. Visite ai luoghi di culto da parte degli intervistati



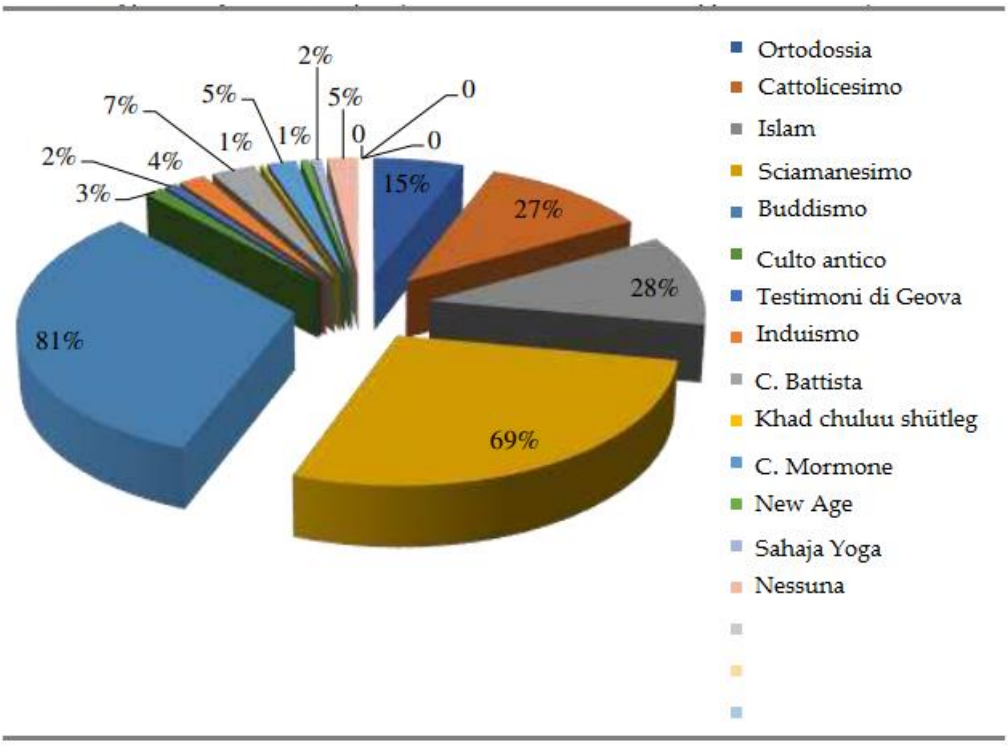
intervistati di età compresa tra 16 e 45 anni vi attribuiscono minore importanza.

Il 37% (76 persone) degli intervistati di età compresa tra 16 e 45 anni ha questa opinione, mentre solo il 19% (31 persone) delle persone di età pari o superiore a 46 anni non la considera importante. Allo stesso tempo, il 40% degli intervistati (146 persone) esegue riti religiosi solo durante le festività e il 22% (79 persone) non li esegue affatto. Rispetto all'indagine del 2016, si è registrata una leggera diminuzione nell'osservanza delle tradizioni religiose da parte degli intervistati durante le festività principali [9]. La popolazione mongola considera l'osservanza dei rituali religiosi come parte integrante della cultura spirituale [10]. Oggi si tende a sottolineare la necessità dell'identità religiosa. Questo fenomeno si verifica in tutte le regioni del mondo, ragion per cui parte della popolazione si identifica informalmente con una particolare religione [11]. Pertanto, sebbene la maggioranza degli intervistati si identifichi come religiosa, partecipa molto poco alle attività religiose.

Sebbene il Buddismo sia la religione predominante in Mongolia, i cambiamenti democratici avvenuti nel Paese hanno creato le condizioni per la diffusione di diverse sette religiose. Nell'ambito della nostra ricerca sociologica, abbiamo chiesto agli intervistati di identificare di quali orientamenti religiosi fossero a conoscenza. I risultati delle risposte degli intervistati a questa domanda sono mostrati nella Figura 3.

Dai dati riportati di seguito si evince che gli intervistati hanno familiarità con le religioni tradizionali della regione così come con le nuove denominazioni religiose. Tuttavia, il tasso di conoscenza delle nuove religioni non è elevato. Allo stesso tempo, dopo Buddismo, Islam, Ortodossia, Cattolicesimo e Sciamanesimo, una percentuale relativamente ampia di intervistati (7%) ha affermato di conoscere confessioni protestanti come la chiesa Battista.. Inoltre, una percentuale significativa (8%) di giovani di età compresa tra 16 e 21 anni ha familiarità con la tradizione di Vishnu (induista indiana).

Figura 3. Familiarità degli intervistati con le comunità religiose



III. Risultati della ricerca

Relazioni interreligiose. Le dinamiche delle relazioni interreligiose sono influenzate da vari fattori, tra cui i rapporti familiari e coniugali. Secondo l'indagine, il 39% (141 persone) ha accettato di sposare qualcuno di religione diversa. Ma il 38% (137 persone) è contrario al matrimonio interreligioso e il 23% (84 persone) ha trovato difficile rispondere a questa domanda. Questo fatto mostra un approccio cauto nei confronti dei rappresentanti di altre fedi. Gli intervistati di età compresa tra 16 e 45 anni hanno espresso la volontà di accettare rappresentanti di altre religioni nelle loro famiglie, mentre il 52% degli intervistati di età compresa tra 46 e 60 anni (50 su 96) si è fermamente opposto al matrimonio interreligioso. Da notare inoltre che 290 persone (l'80%) hanno risposto che nella loro famiglia non c'è nessuna persona di altra religione. Quando si tratta di sposare una persona di un'altra religione, gli intervistati preferiscono il cattolicesimo (57% degli intervistati), seguito dall'ortodossia (26% degli intervistati). Il 25% degli intervistati si orienta all'Islam e il 18% al Protestantesimo. Pertanto, per i cittadini mongoli, i cristiani detengono la posizione più

appetibile sulla questione del matrimonio. Con l'inizio delle riforme democratiche, nel Paese iniziarono a diffondersi rappresentanti di vari movimenti religiosi, compresi quelli, con vasta esperienza, della propaganda cristiana. La posizione attiva dei missionari cristiani porta all'idea del cristiano come persona progressista e moderna. A questo proposito, i mongoli considerano la tradizione cristiana la più "attraente". Va anche notato che la Mongolia moderna, che è in fase di riforma, si sforza di combinare i principi della democrazia con la tendenza a preservare le tradizioni e i valori del popolo mongolo. L'apertura delle frontiere ha accelerato il processo di globalizzazione e la diffusione delle tradizioni culturali occidentali all'interno della popolazione del paese [11]. Di conseguenza, tra la popolazione mongola ci sono persone particolarmente interessate al cristianesimo come vettore della cultura occidentale. Allo stesso tempo, la maggioranza della popolazione del paese evita i matrimoni interreligiosi e cerca di preservare la propria cultura e tradizioni nazionali.

Per analizzare la situazione interreligiosa nel territorio della Mongolia, ci siamo chiesti quanto sia facile per i cittadini entrare in contatto con persone di altre religioni. Tuttavia, il 37% degli intervistati ha affermato che era "facile" entrare in contatto con persone di altre religioni, mentre il 32% ha affermato che era "più facile che difficile". La maggioranza degli intervistati di età compresa tra 16 e 21 anni ha scelto la risposta "la più semplice" per stabilire rapporti con persone di altre tradizioni religiose. In altre parole, l'81% (59 persone) degli intervistati di questa età ha affermato di poter facilmente stabilire contatti con rappresentanti di altre religioni. Questa distribuzione delle risposte ci permette di concludere che la popolazione mongola, soprattutto la generazione più giovane, è abbastanza tollerante nei confronti dei rappresentanti di altre tradizioni religiose[12].

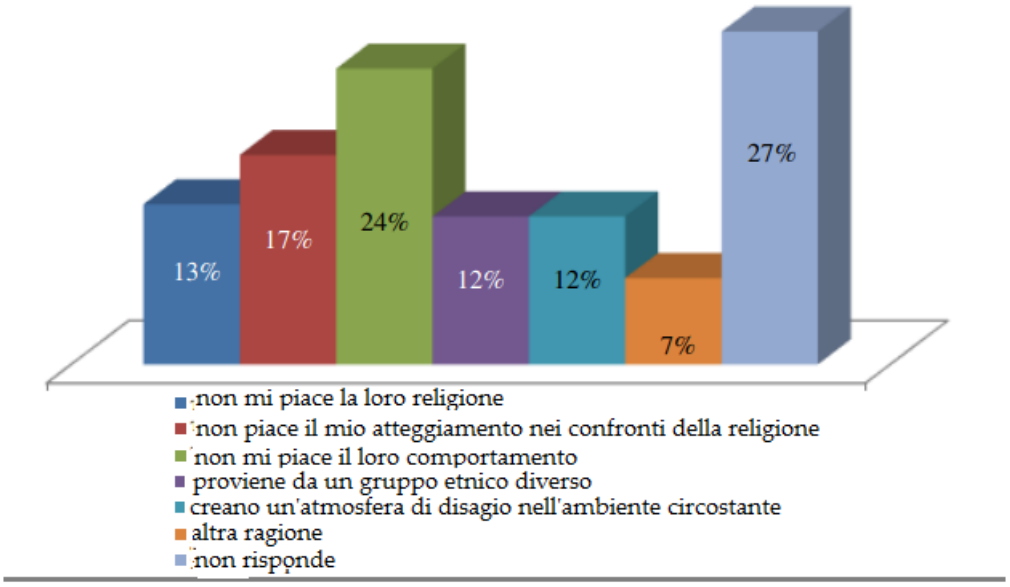
La maggioranza degli intervistati di tutte le fasce d'età, il 55% (199 persone), ha dichiarato di non essere in conflitto con i rappresentanti di altre religioni. Tuttavia, l'Islam (39% degli intervistati) e il cattolicesimo (38% degli intervistati) sono stati indicati come le religioni con il maggior numero di conflitti. Pertanto, in generale, si può osservare che la popolazione mongola ha un atteggiamento positivo nei confronti dei rappresentanti di altri gruppi religiosi. Allo stesso tempo, il rifiuto di sposare un seguace di un'altra tradizione religiosa può essere considerato legato al desiderio della popolazione di preservare la propria origine etnica, in questo caso il buddismo in Mongolia è considerato parte integrante della cultura mongola.

In termini di possibili ragioni di conflitto, gli intervistati hanno indicato i seguenti fattori, mostrati nella Figura 4. Dai dati seguenti si può vedere che per i mongoli l'etnia non è la principale causa di conflitto religioso. È interessante notare che il 17% degli intervistati ritiene che l'atteggiamento nei confronti della religione possa essere causa di conflitto religioso. Naturalmente, le ragioni dei conflitti religiosi possono essere diverse e spesso insorgono nel contesto delle relazioni interpersonali. A questo proposito, non è un caso che il 27% degli intervistati abbia risposto che è difficile determinare la causa esatta del conflitto interreligioso.

Va anche notato che i mongoli non attribuiscono particolare importanza alla religione, il che consente loro di evitare conflitti interreligiosi. Ad esempio, nel settembre 2019, nella città di Ulan Bator, a seguito di un sondaggio per determinare l'isolamento sociale, è stato riscontrato che i mongoli hanno un atteggiamento freddo nei confronti dei rappresentanti della religione

della "corona" [13]. Tuttavia, la maggioranza della popolazione mongola considera il Buddismo parte integrante della cultura nazionale. Inoltre, a causa del sostegno del governo al buddismo, la maggior parte dei partecipanti allo studio si identifica con questa religione solo formalmente. L'atteggiamento freddo nei confronti dei rappresentanti della religione della "corona" può essere spiegato dal fatto che la popolazione ha poca partecipazione alle tradizioni di quella religione e appartiene a questa religione solo su base formale.

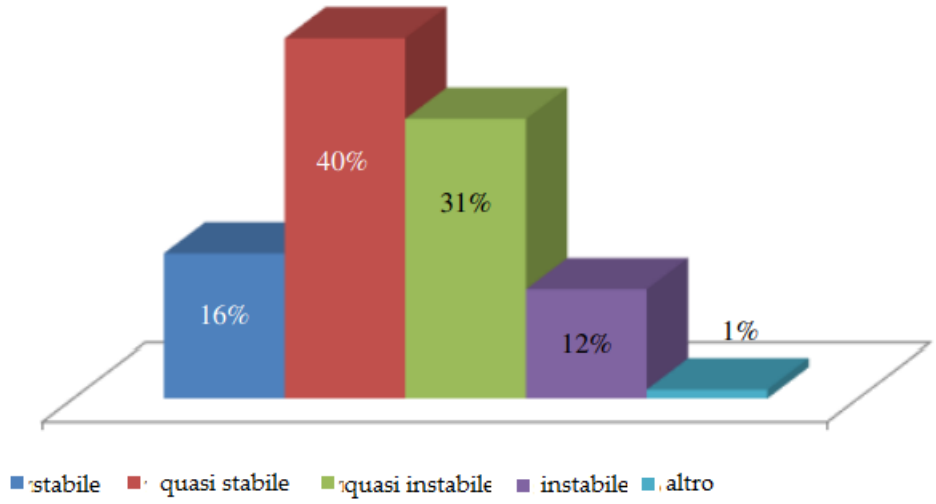
Figura 4. Quali sono le possibili ragioni dei conflitti con i rappresentanti di altre religioni?



La religione della popolazione mongola è relativamente stabile, il che può spiegare il motivo per cui negli ultimi anni non si sono verificati disordini religiosi nell'intera popolazione del paese [14]. Il nostro studio mostra che questa tendenza persiste. Ad esempio, il 78% degli intervistati (283 persone) ha risposto che il loro diritto di praticare la religione non è mai stato violato. Questo atteggiamento nei confronti dei rappresentanti delle diverse religioni nel territorio della Mongolia dipende dall'attuale situazione religiosa nella regione in cui vivono gli intervistati, come mostrato nella Figura 5.

Tuttavia, una percentuale significativa degli intervistati ha concluso che la situazione religiosa in Mongolia non è molto stabile e addirittura instabile. Questo atteggiamento potrebbe essere legato al fatto che la maggioranza dei mongoli considera il buddismo parte integrante di una propria unica cultura nazionale. Quidi, una parte della popolazione considera l'emergere di nuove religioni sul territorio della Mongolia come una condizione per la distruzione delle tradizioni culturali dei Mongoli.

Figura 5. Valutazione dei partecipanti al sondaggio sullo stato della religione in Mongolia



IV. Conclusioni

Come breve sintesi delle ricerche condotte nel territorio della Mongolia, vengono tratte le seguenti conclusioni. Malgrado la composizione delle religioni nel territorio della Mongolia sia, nei tempi moderni, abbastanza uniforme la maggior parte dei partecipanti allo studio ha avuto modo di incontrare rappresentanti di varie religioni, compresi nuovi movimenti religiosi. La posizione di maggioranza del buddismo può essere determinata sia da processi culturali e storici, sia dall'interesse dell'amministrazione statale della Mongolia, che è decisa ad intrattenere relazioni internazionali marcando la sua posizione religiosa, per mantenere un profilo di paese buddista. Pertanto, sebbene la Mongolia si consideri un paese laico, secondo i partecipanti alla nostra ricerca, il buddismo ha un'influenza speciale sul governo mongolo. Di particolare interesse è la questione dei rapporti interreligiosi. Gli intervistati hanno osservato che lo stato della religione nel Paese non può essere considerato del tutto stabile.

Il sostegno del governo a determinate religioni può creare uno squilibrio religioso all'interno del paese. Nonostante la situazione religiosa potenzialmente instabile e qualche contatto con gli estremisti islamici, la maggior parte degli intervistati ritiene che la Mongolia sia un Paese a basso rischio di terrorismo. Inoltre, va notato che qualsiasi religione è tollerata sul territorio del paese. Se ne può concludere che l'associazione con l'estremismo islamico è solo una suggestione derivata da uno stereotipo sociale. Gli intervistati hanno notato che i conflitti legati alla religione sono molto rari. In caso di matrimonio con un membro di un'altra religione, si è visto che la maggioranza degli intervistati inclina per una preferenza ai cristiani. Coerentemente alle riforme democratiche nel paese, sembra che i mongoli considerino questa religione quella più avanzata e che meglio risponde a moderni requisiti globali. Allo stesso tempo, tra i partecipanti al nostro studio prevale la tradizione buddista, e viene opzionata questa religione, almeno nella forma che soddisfi il loro desiderio di preservare l'identità nazionale.

Finanziamento. Questo studio è stato condotto nell'ambito del progetto congiunto di ricerca di base russo-mongolo sul tema "Effetti dei processi etno-culturali e politici sulla situazione religiosa in alcune regioni della Siberia e della Mongolia nel XIX - inizio XXI secolo" (Progetto numero 20-59-44004).

Riferimenti

1 Rovanova I.V., Zimin O.I., Zhukov A.V., Zhukova. (2015). *Религиозное мифотворчество в политической жизни современной Монголии*. [Mitologia religiosa nella vita politica della Mongolia moderna] Vestnik ZabGU. N. 4. pp. 96–102.

2 Sabirov R.T. (2020). *Монгольский буддизм в XXI веке*. [Buddismo mongolo nel XXI secolo] Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'. №1(38). pp. 86–105, 112.

3 Dashkovsky, Kushnerik, Tsedev N. (2009). *Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии.* [Alcune caratteristiche della situazione etno-confessionale nell'aimak Bayan-Ulgii della Mongolia.] Барнаул. , ОХУ. 242 deh tal.

4 Dashkovsky P., Tsedev N., Shershneva E. "Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии." [Alcune caratteristiche della situazione etno-confessionale nell'aimak Bayan-Ulgii della Mongolia.] *Народы и Религии Евразии* 4(4), pp. 180-186.
http://journal.asu.ru/wv/article/view/2355

5 Ibid. , p. 417.

6 Sabirov R.T. (2012). "Буддизм в Монголии на рубеже XX–XXI вв." [Buddismo in Mongolia tra il XX e il XXI secolo.] *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy Ran*. n.3. pp.. 95–100.

7 Tsedev N., Monkhbat A (2019). "Об этноконфессиональной ситуации в Монголии." [Sulla situazione etno-confessionale in Mongolia.] *Sovremennyye etnicheskiye protsessy na territorii tsentral'noy Azii: problemy i perspektivy*. pp. 112–115.

8 Dashkovskiy P.K., Shershneva Ye.A., Tsedev N.2017). "Влияние государственной плотики на этнорелигиозные процессы в Монголии (по результатам социологических исследований)." [L'influenza del traino statale sui processi etno-religiosi in Mongolia (secondo i risultati della ricerca sociologica).] *Mir Bol'shogo Altaya*. 2017. n. 3. pp. 414–427.

9 Gusev I., Terentyev V.I. (2020). "Состояние религиозной жизни Улан-Батора (на примере района Баянзурх)." [Lo stato della vita religiosa a Ulan Bator (sull'esempio del distretto di Bayanzurkh).] *Pravoslaviye i diplomatiya v stranakh Aziatskogo–Tikhookeanskogo regiona. Materialy X Mezhdunarodnoy nauchnoprakticheskoy konferentsii*. Ulan-Ude, pp. 43-47.

10 Zheleznyakov A.S. (ed.), Litvinova T.N. et al.. (2016). *Россия и Монголия: цивилизационные аспекты модернизации (сравнительный анализ)*. [Russia e Mongolia: aspetti civilistici della modernizzazione (analisi comparativa).] Moskva: Institut sotsiologii Ran. –196. c. 80.

11 Цэдэв Н.Х., Монхбат А.Д. (2019). "Об этноконфессиональной ситуации в Монголии." [Sulla situazione etno-confessionale in Mongolia.] *Sovremennyye etnicheskiye protsessy na territorii tsentral'noy Azii: problemy i perspektivy*, p. 113.

12 Gusev I., Terentyev V.I.(2020). cit. , pp. 45-46.

13 Dashkovsky P.K., Tsedev N., Shershneva E.A. (2010). "Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Улгийском аймаке Монголии." [Alcune caratteristiche della situazione etno-confessionale nell'aimag Bayan-Ulgiy della Mongolia.] *Mirovozzreniye naseleniya Yuzhnoy Sibiri i Tsentral'noy Azii v istoricheskoy retrospektive: sbornikstatey*/ ed. computer. Dashkovskogo. Barnaul: Azbuka. vol. IV, p. 183.

Altre fonti

1. Gantuya M. "Орчин үеийн монголчуудын шашин шүтлэгийн байдал." [Lo stato contemporaneo della religione dei mongoli.] *Delkhiin shashin sudlalyn chig khandlaga ba Mongolyn shashin sudlal.* OUEShKh. 2014-01-16. MUIS. Ulaanbaatar.

2 Gantuya M. "Монголчуудын шашин, соёлын онцлог байдал: уламжлал ба шинэчлэл." *Filosofi, Shashin sudlal*, vol. 18 (451). UB 2016.

3. Gorokhov S.A. "Религиозная идентичность как фактор формирования конфессиональных регионов современного мира." [L'identità religiosa come fattore nella formazione delle regioni confessionali del mondo moderno.] *Vestnik moskovskogo universiteta*. 2012. Ser. 5. Geografiya. n. 5, pp. 49–55.

4. Dashkovsky P.K., Kushnerik R.A., Tsedev N. “Этноконфессиональные процессы в Северо-Западной Монголии (по материалам полевых исследований 2008 г.)” [Processi etnoconfessionali nella Mongolia nordoccidentale (basati su ricerche sul campo nel 2008).] *Politologicheskiye i etnokonfessional'nyye issledovaniya v regionakh*. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2009. T. II, pp. 241-246.
5. Ermakova T.V. “Российские и монгольские ученые о современной Монголии.” [Scienziati russi e mongoli sulla Mongolia moderna.] *Novyye issledovaniya Tuvy*. 2015., n. 3, pp. 168–172.
6. Zhukov A.V., Zimin O.I., Zhukova A.A. *Глобализация и возрождение буддизма в Монголии*. [Globalizzazione e rinascita del buddismo in Mongolia.] Devyatyye Baykal'skiye mezhdunarodnyye sotsial'no-gumanitarnyye chteniya. Irkutsk, 12-24 gennaio 2015 g. Irkutsk, 2016, pp. 34–39.
7. Sabirov R.T. (2012). cit. , pp.95– 100.
8. Chetyrova L.B. *Роль буддизма в конструировании этничности калмыков и монголов*. [Il ruolo del buddismo nella costruzione dell'etnia dei Kalmyks e dei Mongoli.] Chetvertyye vostokovednyye chteniya pamyati O. O. Rozenberga. Doklady, stat'i, publikatsii dokumentov / RAN, In-t vostochnykh rukopisey; sost. M.I. Vorob'yeva-Desyatovskaya, Ye.P. Ostrovskaya; red. T.V. Yermakova. SPb, 2011, pp. 190–198.

Cambiamento religioso-culturale in una regione: est e sud-est

Società, Stato e sette in Anatolia

di İbrahim Baz

Presentazione

La Regione dell’Anatolia Orientale e Sudorientale è un mosaico multiculturale situato al crocevia di antiche civiltà e dove quindi convivono lingue e credenze diverse. L’Impero Ottomano governò questa regione per molto tempo, facendo della convivenza delle diversità e della loro conciliazione un principio importante per la sopravvivenza dello Stato. Principati, tribù e sette della regione, in quanto autorità amministrative e religiose locali, hanno svolto un ruolo importante nel garantire che la società vivesse con la propria cultura, credenze e valori. Per questo motivo, l'Impero Ottomano era in stretta reciproca comunicazione con gli sceiccati Naqshbandi-Khalidi che s’istaurarono nella regione, soprattutto dopo il primo quarto del XIX secolo. Con l'abolizione dei principati nella regione nel 1845, la funzione delle sette e degli sceicchi aumentò ulteriormente. Il periodo chiamato Khalidi può essere menzionato come particolare modello di amministrazione civile nella vita sociale, soprattutto per l’azione degli sceicchi Khalidi, che estesero la loro autorità a partire dal 1860. Con la dichiarazione della Repubblica, cambiamenti radicali in materia religiosa, come la chiusura di madrase e khānqāh, hanno avuto un impatto soprattutto sulla realtà sociale e sulle radicate dinamiche interne della regione. Sebbene questi cambiamenti siano iniziati nella dimensione del rapporto Stato-religione, la loro percezione nella regione si è evoluta nel tempo in una dimensione etnica, svolgendo così una funzione scatenante che ha costituito la base di alcuni dei problemi di oggi. In questo articolo verrà esaminato il rapporto tra confraternite dervisce e madrase della regione, con stato e tribù – e relativi riflessi sociali – soprattutto dopo il periodo Khalidi.

I. Introduzione

Anche gli eventi e i fatti, come le persone, fanno parte della sociologia. Ibn Khaldun affermava che la *geografia è destino*, identificando il destino della geografia nella sua dimensione spaziale e indirizzando così l'attenzione sul destino comune di tutti gli elementi concreti e astratti, e soprattutto gli esseri umani, con lo spazio cui appartengono[1]. La struttura fisica dell'ambiente geografico, insieme alle strutture di tradizione ereditate nel tempo, è uno degli elementi fondamentali nel plasmare le credenze, il comportamento e il pensiero umani. La regione dell'Anatolia orientale e sudorientale, che costituisce l'ambiente fisico del nostro studio, è un bacino culturale situato nel nord dell'Alta Mesopotamia e della Mezzaluna Fertile[2], dove fiorirono antiche civiltà e dove religioni e lingue diverse convivono da secoli. Dal punto di vista delle comunità musulmane, possiamo dire che gli elementi principali di questa struttura sociologica sono le tribù e le sette. I rapporti reciproci di questi due elementi fondamentali, insieme a quelli che intessono con lo Stato e con nuclei di diverse fedi religiose, occupano un posto importante nella storia della regione.

Le tribù hanno mantenuto la loro esistenza e continuità traendo forza dalla religione e dalle antiche tradizioni. Si può dire che la struttura tribale, e relativo stile di vita, influenzano e garantiscono la struttura settaria di questa regione, ma anche, al contrario, che la setta è un fattore importante per il mantenimento della legittimazione della struttura tribale. Ad esempio, quasi ogni tribù dipende da uno sceicco e/o da una setta. Come risultato naturale, tanto nelle singole regioni, quanto nei singoli periodi storici, c'è una forte reciproca correlazione tra la forza delle strutture tribali e quella della struttura settaria. Esad Coşan, che viaggiò nella regione in un momento in cui le strutture tribali e settarie non erano state ancora completamente distrutte e aveva potuto visitare le confraternite dervisce, definì la regione come *Nakşibandistan*[4]. Con questa definizione il nome di una setta si era esteso, forse per la prima volta, a un concetto geografico, che allo stesso tempo evidenziava la struttura religioso/culturale che sottendeva. Se accettiamo questa concettualizzazione geografica, basata sulla situazione reale della regione, possiamo individuare i confini del Nakşibandistan nella regione in cui vive il popolo curdo, che comprende l'Iraq settentrionale, la Siria settentrionale e il nord-ovest dell'Iran. Perché sia legami di parentela che la sfera di influenza sufi oltrepassano i confini di questi tre stati con la Turchia.

Prima di addentrarsi nei dettagli dell'argomento, va notato che mentre le interconnessioni delle sette e delle tribù si alimentavano e si rafforzavano a vicenda, avevano anche l'effetto opposto di indebolirsi a vicenda. Tuttavia, man mano che un elemento s'indeboliva, lo spazio lasciato libero veniva occupato da un altro, e quindi si osservava un rafforzamento inverso. Possiamo dire che le sette che riempirono lo spazio lasciato libero, per l'abolizione dei principati nel XIX secolo, si rafforzarono, ma d'altra parte, assistiamo anche a un indebolimento delle sette, parallelo all'indebolimento delle tribù, iniziato con l'instaurazione della Repubblica, ma soprattutto più evidente nel periodo successivo al 1980. A questo proposito, oltre alla modernizzazione − che si manifesta come rafforzamento della struttura statale, delle norme giuridiche, dell'individualizzazione, della secolarizzazione − ha avuto un forte impatto l'intenso assedio tecnologico, che colpisce, insieme agli stili di vita, la base ideologica della formazione politica, e ha una forte ricaduta negativa tanto sulle popolazioni tribali, quanto sulle strutture settarie nella regione. Con l'odierna modernizzazione, si verifica

una rapida transizione dalla società rurale a quella urbana, dalla struttura tribale collettiva all'individualismo, dalla miseria alla società opulenta. Questa evoluzione sociologica cominciò a indebolire rapidamente e a dissolvere, in un sol colpo, le interconnesse strutture tribali e settarie. L'indebolimento/estinzione e il discredito delle strutture tribali e settarie si sono in pratica realizzati attraverso la perdita dell'autorevolezza dei capi tribù e degli sceicchi delle sette, cioè i rappresentanti delle strutture religiose, così come degli insegnanti *seydâ* della regione. Inoltre, furono logorati i valori consuetudinari e religiosi circolanti all'interno di entrambe le strutture. Un logoramento rapido, che dà luogo a rapidissima disgregazione sociale, anomia e ricerca del nuovo. In questo studio cercheremo di discutere l'interazione della tradizione Nakşibendî-Hâlidî, che si diffuse rapidamente nell'Anatolia orientale e sud-orientale dopo Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (m. 1827), con la struttura politica e sociale della regione. A questo proposito, sono naturalmente in primo piano i concetti di stato, tribù e setta.

II. Quadro concettuale

Le madrasa e la tradizione sufi, che sono sopravvissute fino ai giorni nostri come continuazione delle madrasa Nizamiye nell'Anatolia orientale e sud-orientale, hanno posto all'attenzione alcuni termini e concetti particolari. Possiamo elencare questi concetti come segue:

1. Seydâ

La parola *Seydâ*, che viene inizialmente utilizzata per indicare ogni insegnante di madrasa, ha acquisito nel tempo un significato più definito e ha cominciato ad essere utilizzata per gli imam e per quei diplomati delle madrasa che hanno dignità di "sacerdote". Seydâ deriva etimologicamente dalla parola *seyyid*. È il risultato dell'uso frequente dell'indirizzo *Ya Seyyidenâ* (O nostro Signore) da parte degli studenti durante la lezione. La prima delle *ya* centrali è stata omessa; quindi, il mutekellim *ya* finale si mutò in *elif*, parte della lettera che precedeva fu sostituita da *fetha*, e anche l'iniziale *nida yâ* cadde, ottenendo alla fine *seyda*[5].

2. Mela (Mullah)

Un altro termine usato per indicare il clero è *Mela*. La pronuncia curda della parola usata come *Mulla* in persiano, e *Molla* in turco, è *Mela*. La differenza principale tra Mela e Seydâ è che, oltre al suo ufficio di imam, il Seydâ lavora come insegnante in una madrasa o tiene corsi di madrasa nella moschea in cui lavora. In altre parole, ogni Seydâ è un Mela, ma non tutti i Mela sono un Seydâ. Gli studenti che studiano nella madrasa sono anche chiamati *Faki*.

3. Şeyh/Şeyh Seydâ

Poiché la madrasa e le attività sufi vengono svolte nello stesso luogo della regione, coloro che hanno un orientamento sufi vengono chiamati *Şeyh* [Sheikh], mentre coloro che svolgono entrambe le attività insieme vengono chiamati *Şeyh Seydâ*, anche se questo non è molto comune. Questi sono titoli di status potente, relativi all'autorità religiosa, comparabili a quelli dei vari *Signori* che traggono potere dall'autorità temporale. Oggi, con il cambiamento sociale nella regione, la funzione e la funzionalità di questi status sono sminuiti e hanno subito un depotenziamento. Il declino del potere e dell'autorità basati sulla religione, quella che Weber chiama *autorità carismatica*[6] e Necdet Subaşı definisce *prestigio religioso*[7], ha comportato, sul versante sociale, incertezza, dibattito interno e conflitto sulla visione della religione e su quanti insigniti di tali titoli.

Una delle principali differenze che distingue gli sceicchi dai mela o dai seyda è quella che essi si fanno crescere la barba. La barba era considerata una consuetudine sufi, e gli sceicchi della setta e i loro seguaci si facevano crescere la barba[8]. Più di recente, anche mela e seyda hanno cominciato a farsi crescere la barba.

4. Seyyid

Alcune persone con status di Sheikh, Seyda e Molla (Mela) appartengono anche a famiglie considerate *seyyid*[9]. Pertanto, mentre ai sayda/molla questi titoli e status relativo competono in virtù della loro istruzione, quelli riconosciuti come sayyid godono di rispetto e prestigio innati. Anche se i sayyid non hanno particolari saperi, godono dello stesso rispetto di sayda e sceicchi.

5. La famiglia dello sceicco

Uno degli status di diffusa influenza nella regione deriva dall'appartenenza a una *famiglia di sceicchi*. Una delle conseguenze principali è la convinzione o l'auto-affermazione di essere un Sayyid. Ad esempio, certe famiglie che vivono in questa regione, come i Nehri Sayyid, gli Arvas Sayyid, i Becirman Sayyid, i Brifkan Sayyid e gli Hamidi, che sono considerati Sayyid, sono occupati in attività scientifiche e spirituali da generazioni. Continuano queste attività, come discendenti del profeta Maometto. L'idea di rispettare l'eredità spirituale del Profeta gioca un ruolo considerevole. Sembra che la manifestazione materiale di tale eredità spirituale abbia portato ad emergere il concetto di *famiglia dello sceicco*. Al di là del significato intrinseco del *sayyidismo*, possiamo dire che un fattore secondario della formazione delle famiglie di sceicchi sia il riflesso del modo di strutturazione tribale sul modo di strutturazione della setta. Proprio come nelle tribù la signoria rimaneva all'interno della famiglia, la stessa logica si perpetua nelle famiglie degli sceicchi. Che ciò sia stato modellato dal riconoscimento, o dalla pretesa, di essere *sayyid* o dall'influenza del modello strutturante tribale, in ogni caso, possiamo costatare che le famiglie degli sceicchi hanno svolto per secoli un ruolo centrale nelle attività scientifiche e spirituali della regione, a prescindere da problemi di merito.

Poiché riconoscimento o pretesa di essere un *sayyid* è un fenomeno basato sul lignaggio, a tutti gli uomini delle famiglie degli sceicchi il titolo spettava di diritto, e questa situazione continua ancora. Queste realtà sono state definite da Müfid Yüksel «sante famiglie degli sceicchi», rimarcando come, la superiorità spirituale o santità di uno sceicco venisse automaticamente estesa all'intera famiglia[10]. L'alto livello di stima e rispetto mostrato alle famiglie considerate *sayyid* ha anche aperto la porta ad abusi come l'eccessiva influenza di tali famiglie o la ricerca di un lignaggio *sayyid* avente valore per se stesso. In ogni caso, gli sceicchi e i seyda, molti dei quali sono considerati o affermati quali *sayyid*, hanno un ruolo dominante nella storia religiosa della regione. Se la persona che diventa sceicco ha tradizionalmente il titolo di studioso e mullah, oltre ad essere un membro di una famiglia *sayyid*, allora si assommano una serie di ruoli[11], che aumentano carisma spirituale e status.

6. Divan

Nella regione, il concetto di madrasa include spesso la confraternita dei dervisci e quando diciamo confraternita dei dervisci, intendiamo l'edificio della madrasa. Non esistono altre confraternite, con poche eccezioni come gli Arvas. Sebbene ogni sceicco sia anche un mudarris, la sua cattedra è generalmente superiore a quella di uno sceicco e la madrasa è superiore alla confraternita derviscia. Questa situazione si riflette anche nella dimensione

fisica. Negli edifici della madrasa, c'è una stanza chiamata *divan*, dove si intrattengono gli ospiti e si tengono conversazioni sufi, e dove lo sceicco *efendi* riceve i dervisci, questa stanza è la sede della confraternita derviscia. In questo senso il *divan* è il luogo di comunicazione della madrasa con il pubblico.

7. Pentirsi e agire

Poiché l'ingresso nella vita sufi inizia con il pentimento dei peccati passati, l'affiliazione a uno sceicco, nella regione viene generalmente indicata attraverso il concetto di *pentimento*. Il concetto di *seyr u suluk*, l'educazione spirituale dei devoti che inizia dopo essersi uniti a una setta, è chiamato *amel etmek* [recitazione].

III. Est e sud-est dopo Mevlana Khalid-i Baghdadi. Situazione sufi in Anatolia

Sebbene ci siano molte sette nella regione dell'Anatolia orientale e sud-orientale, la *Qadiriyya* e la *Naqshbandiyya* sono le più diffuse[12]. A seguito delle scorrerie mongole iniziate nel 1258, molti studiosi e saggi emigrarono da Baghdad al nord. Tra questi, il fondatore della setta Qadiriyya, Abdulkadir-i Geylani. Nella situazione caotica del periodo dell'invasione, la Qadiriyya iniziò a diffondersi rapidamente e continuò a esistere per molti anni. Ma dopo che Mevlana Khalid-i Baghdadi la importò, dall'India, la setta Naqshbandiyya, sotto il nome di *Khalidismo,* si diffuse rapidamente e una parte cospicua degli sceicchi della Qadiriyya preferì questo percorso. È necessario concentrarsi sulla rapida diffusione del khalidismo, così come sull'influenza del carisma personale di Mevlana Khalid-i Baghdadi e dei potenti califfi da lui nominati, come pure sul caos e sul vuoto, derivati dall'abolizione dei principati esistenti nella regione dopo il 1847[13]. Perché le confraternite − per le loro funzioni religiose e civili − divennero rifugi sociali, politici e umanitari nella regione.

Questa parte sarà affrontata sotto due aspetti principali. Dapprima, sarà esaminato lo sviluppo sociale delle sette all'interno delle strutture statali e tribali, a partire dagli anni venti dell'Ottocento, cioè da quando il khalidismo cominciò a diffondersi nella regione, fino alla dichiarazione della Repubblica. Di seguito, si cercherà di spiegare il prosperare delle sette e degli sceicchi sotto l'influenza del nuovo paradigma iniziato con la chiusura delle madrase e delle confraternite, dopo la dichiarazione della Repubblica.

a. Sufismo e sette nel periodo dell'Impero Ottomano

Nell'Impero Ottomano, come continuazione del processo di ristrutturazione avviato da sultani riformisti, come Osman il Giovane e Murad IV e poi proseguito da Mahmud II, per risolvere i problemi strutturali sofferti nel XVII secolo, furono aboliti, tra il 1845 e il 1949, i principati dell'Anatolia orientale e sud-orientale. Per molte ragioni, tra cui l'incremento dell'autonomia regionale e il suo sostegno da parte delle missioni occidentali, e per evitare sdoppiamenti, dopo la *Tanzimat,* tra la nuova immagine di Stato centralizzato e la realtà regionale. Furono nominati governatori per sostituire i principati aboliti[14]. Con questa misura si mirava a sanare problemi sorti nella regione, prevenire quelli che sarebbero potuti sorgere in futuro e rafforzare l'amministrazione centrale. I principati in regioni come Hakkari, Bitlis e Van, oltre al Principato Botan a Cizre, furono rimossi[15], i bey furono rimossi e al loro posto furono nominati governatori e giudici emanati dal centro. Sebbene alcuni bey, come Bedirhan Bey a Cizre e Nurullah Bey a Hakkari, si fossero opposti all'abolizione dei principati e alla fine dell'autonomia, Nurullah Bey si arrese a seguito dell'invito di Tâhâ-i Hakkârî[16] e Bedirhan Bey per quello degli sceicchi Basret[17]. Ciò mostra sia il prestigio degli sceicchi Khalidi agli occhi

dello Stato sia il livello di rapporto che vi intrattengono, nonché la levatura della loro autorità locale[18].

Mentre i Siriaci e gli Armeni che a quel tempo vivevano nella regione erano per lo più dediti al lavoro artigianale, i musulmani (curdi) vivevano principalmente di agricoltura e allevamento di animali, con transumanza stagionale. Come conseguenza naturale di ciò, i bey curdi si recavano alle sorgenti nei mesi estivi, quando la lontananza dei governatori nominati creava una certa latenza di rapporti con lo Stato. L'esilio di potenti figure appartenenti a famiglie ben radicate nella regione dai tempi di Idris-i Bitlisî non fu, inoltre, facilmente accettato.

Nella struttura sociale della regione, bey, capi tribali e signori costituivano la struttura amministrativa tradizionale; seyda/mullah e sceicchi quella religiosa. In seguito alla rimozione dei bey appartenenti a potenti famiglie locali e al mancato adattamento alla struttura sociale tradizionale da parte dei governatori nominati al loro posto, i seyda e soprattutto gli sceicchi Khalidi, oltre a continuare a essere autorità religiose, cominciarono, in una certa misura, a rappresentare di fatto l'autorità amministrativa e sociale. La fiducia riservata loro dalla popolazione ebbe gran parte in tale evoluzione. Perché nei periodi in cui si verificano problemi politici, economici, o addirittura bellici, che esasperano i problemi sociali, le popolazioni di norma cercano un rifugio per difendersi degli effetti individuali e sociali della crisi. Perciò, gli sceicchi e i seyda delle sette, che per secoli avevano mantenuto il loro ruolo, delegando alla società stessa la verifica della propria affidabilità, diventatono un importante punto di riferimento per la gente della regione. Così, gli sceicchi Khalidi, divenuti, oltre che autorità religiose, autorità sociali e amministrative, si adattarono celermente a svolgere il nuovo ruolo richiesto dal loro status. La forte organizzazione unitaria della confraternita-madrasa della setta Naqshbandiyya, impressa da Mevlana Halid-i Baghdadî sulla base dell'atmosfera sociale, politica e religiosa della regione e delle esigenze del periodo, fece sì che il pensiero sufi si diffondesse insieme alla madrasa e diventasse una potenza sotto ogni aspetto insieme alle confraternite dervisce affiliate. Con ogni probabilità, il fatto che Mevlânâ Khalid-i Baghdadî fosse uno studioso di origine curda, originario della città di Sulaymaniyah, favorì l'accettazione e l'interesse sociale. Di conseguenza, a causa della struttura sovra-tribale della setta e dell'aumentato status degli sceicchi e dei seyda Naqshbandi-Khalidi, si può parlare, in termini di definizione della sua effettiva influenza su tutti gli strati della società, di un periodo di khalidismo − che però non esibisce tale nome – più o meno, a partire dagli anni '60 dell'Ottocento. Durante questo periodo, gli sceicchi furono influenti in quasi ogni momento e ambito di vita sociale: risoluzione di conflitti tra famiglie e tribù, matrimoni, divorzi ed eredità. Come conseguenza si è osservata una diminuzione, sia pure parziale, dei problemi sociali[19].

Vanno sottolineate alcune delle principali ragioni per cui il favore della società nei confronti degli sceicchi Khalidi era, in questo periodo, incomparabilmente più alto rispetto ai periodi precedenti. La ragione principale è che, con la fine del principato, i governatori nominati si rivelano incapaci di sostituire i bey. Un'altra ragione è che nell'ambiente incerto e caotico che si è creato a causa della lontananza dalla regione dell'autorità centrale, la società ha cercato un punto saldo e si è rivolta agli sceicchi, che già riconosceva autorevoli nella sfera religiosa[20]. Inoltre, possiamo dire che mentre da un lato, l'Occidente cristiano si rafforza e comincia a influenzare la regione[21], dall'altro, la politica espansionistica dell'orientamento sciita, sul

confine orientale, accelera la svolta verso gli sceicchi Khalidi, strettamente legati alla tradizione sunnita attraverso le sette Ash'ari-Shafi'i. Di grande importanza, a questo proposito, è anche lo stretto rapporto che Mevlânâ Halid-i Baghdadî stabilì con l'Impero Ottomano. Mevlânâ Halid-i Baghdadî identificava nell'Impero Ottomano un rappresentante e protettore dell'Islam sunnita. A questo proposito, in una lettera inviata ai dervisci a lui affiliati, così prega:

> Mio Dio! Proteggi il nostro sultano, che è di grande generosità. Sostienilo con i soldati dell'invisibile. Aiutaci a preservare la religione dell'Islam. Finché durano i suoi giorni, crea tra il tuo popolo coloro che possano succedergli. Rendi i tuoi soldati vittoriosi sulla terra e in mare[22].

In una lettera che scrisse a uno dei suoi califfi, Sayyid Tāḥā'ā, usò la seguente espressione per prendere distanza dalla tradizione scita, che vedeva come un'opposizione alla fede sunnita:

> ... Considera l'inclinazione del cuore verso le terre persiane come un veleno che uccide e dissecca l'anima[23].

La tradizione sufi, ponendo come principio la lontananza dai sultani, cioè dalla sfera ufficiale, ha di fatto aperto uno spazio civile all'interno della società, a cui ha dato spazio nelle confraternite e *zawiya* dei dervisci. Nel sud-est, oltre a questo ruolo civile, gli sceicchi Khalidi, con il favore e l'accettazione della società, hanno assunto anche il ruolo amministrativo, lasciato vacante dai bey e che lo Stato non poteva surrogare pienamente. Naturalmente ogni ruolo ha uno status sociale e ogni status implica una reputazione. In questo periodo, che possiamo chiamare periodo dell'Halidismo, gli sceicchi acquisirono uno status amministrativo civile che si aggiungeva all'autorità religiosa, e le loro confraternite/madrase si trasformarono in sedi di amministrazione civile.

Il fatto che i califfi di Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî' fossero studiosi accreditati nelle madrase rafforzò nuovamente l'organizzazione sufi, che aveva iniziato a indebolirsi nella regione, ed era rappresentata principalmente dalla Qadiriyya, garantendo l'unità delle madrasa e delle confraternite. Il rafforzamento di questa struttura fu sostenuto dai sultani dell'ultimo periodo e furono compiuti sforzi per garantire la sua integrazione con lo Stato perciò, centri di meditazione come Nehri Dergâhı[24], che aveva un'antica tradizione, iniziarono, per la prima volta, a ricevere il sostegno ufficiale dello Stato[25]. Come risultato naturale di tutto ciò, mentre aumentava l'influenza di confraternite dervisce ben consolidate come Nehir e Arvas, ne furono fondate molte nuove, come Basret nel 1820, Norşin nel 1875 e Ohin nel 1890, che esiste ancora.

A partire dal periodo di Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî', lo stretto rapporto di cooperazione stabilito tra le madrase e le confraternite dervisce con l'Impero Ottomano, sulla base della protezione dell'Islam in generale e del credo sunnita in particolare, fu particolarmente evidente durante la Seconda guerra mondiale. Si rafforzò ulteriormente durante il regno di Abdulhamid. Molti degli sceicchi attivi nella regione durante questo periodo, parteciparono, con ingenti perdite, alla Guerra del '93. Lo sceicco Ubeydullah[26], capo della confraternita dei dervisci Nehri, formò un esercito di circa dodicimila uomini nella guerra del 1993 e combatté contro i russi nella regione di Doğubeyazıt, minacciando Yerevan, e aveva dichiarato guerra all'Iran nel 1880[27]. Anche se le affermazioni sulle ragioni differiscono, Abdulhamid II, che non voleva una guerra

in questo periodo, inviò lo sceicco Ubeydullah prima a Istanbul e poi alla Mecca[28]. Nello stesso anno, anche lo sceicco Abdurrahman Tâğî, capo della confraternita Norşin, invocò la jihad contro l'Iran a sostegno dello sceicco Ubeydullah. Come giustificazione per la jihad, ha citato l'insulto ai primi tre califfi, il Profeta Abu Bakr, il Profeta Umar e il Profeta Uthman, ha dichiarato apostati i membri dell'Ahl al-Sunnah, ha denunciato i loro sforzi per convertire le persone di fede sunnita alla propria setta e il tentativo di impedir loro di pregare per lo Stato Ottomano[29].

Abdulhamid II, che stabilì buoni rapporti con i Seyda e gli sceicchi della regione durante il suo regno, che durò fino al 1908, ottenne il favore della popolazione della regione ed era noto come *Bave Kurdan*, padre dei curdi[30].

Come anche nel corso della Prima guerra mondiale, gli sceicchi ebbero un grande ruolo nel reprimere un piccolo numero di movimenti eversivi, come la ribellione dello sceicco Selim della confraternita Gayda a Bitlis, scoppiata nella regione per sobillazione dei Russi poco prima dell'inizio della guerra. A ricompensa di questi sforzi, il 28 aprile 1914, al Ministero degli Affari Interni fu chiesto di premiare gli sceicchi che avevano sostenuto lo Stato. A firma di Talat Pasha[31], nella lettera di risposta del Governatorato di Bitlis datata 7 maggio 1914, si leggeva quanto segue:

> Durante l'incidente di Bitlis, Hacı Necmeddin Efendizâde Şemseddin di Bitlis, che si offrì di formare un'organizzazione con i suoi uomini per aiutare i soldati e fu il primo a ricevere le armi, e Küfrevî Şeyhizâde Sheikh Abdülbâkî e Hacı Fazıl Efendizâde Sheikh Mehmed, che erano residenti di Bitlis e che rifiutarono risolutamente le offerte dei ribelli, che erano a Mutki in quei giorni. Premiamo Sheikh Fethullahzâde Sheikh Alauddin, che ha lavorato a favore del governo, e Norşinli Sheikh Ziyauddin Efendi, che ha lavorato anche lui a favore del governo, con una medaglia di Quinto Grado...[32]

Conseguentemente, gli individui menzionati furono ricompensati come proposto, *per volontà dell'Altissimo*[33], e il provvedimento fu notificato al Governatorato di Bitlis il 12 maggio 1914[34].

Anche sceicchi e Seyda sostennero l'Impero Ottomano nella Guerra d'Indipendenza. Lo stretto dialogo di Mustafa Kemal con gli sceicchi della regione, che incontrò durante la prima guerra mondiale, e l'influenza delle lettere a contenuto religioso che scrisse[35], ebbero un ruolo importante nella sua partecipazione alla Guerra d'Indipendenza[36].

In breve, durante il periodo ottomano, le madrase e le confraternite dervisce della regione stabilivano una stretta collaborazione con l'amministrazione statale nel contesto della preservazione e della difesa della Sunnah, divenendo roccaforti civili sunnite in senso sociale. Inoltre, quando si rese necessario, come durante la Guerra del 1993, la Prima Guerra Mondiale e la Guerra d'Indipendenza, si sono trasformate, con i loro discepoli e adepti, in un esercito civile.

b. Sufismo e sette in età repubblicana

La tradizione Khalidi, che attribuisce grande importanza alla preservazione e alla difesa della comprensione della Sunnah, è sempre rimasta vicina all'Impero Ottomano, che individua come rappresentante e difensore dell'Islam e del pensiero sunnita. Questa stretta relazione e sostegno reciproco, che continuò fino al crollo dell'Impero Ottomano, proseguì fino alla fine della Guerra d'Indipendenza, come nell'esempio, visto sopra, di Küfrevîzâde Abdulbaki Efendi (morto nel 1943). Tuttavia, dopo la proclamazione della Repubblica, questa struttura fu

completamente sconvolta poiché le politiche secolari che separavano lo Stato dalla religione si estesero fino a riflettersi sulla società e persino sull'individuo stesso, con effetto traumatico su sceicchi e seyda. Come risultato della legge *Tevhid-i Tedrisat*, che fu uno dei primi cambiamenti della nuova era, le madrasa furono chiuse, e poi furono chiuse le confraternite nel 1925, con la legge n. 677, e gli individui non ebbero l'opportunità di ricevere un'istruzione religiosa. Alcuni sceicchi dell'Est e del Sud-Est, che sostennero la Prima Guerra Mondiale e la Guerra d'Indipendenza e incontrarono Mustafa Kemal durante queste guerre, ebbero difficoltà a dare un senso alla nuova situazione, soprattutto a proposito della persona che era, ora, a capo del stato. Ma poi, si sono concentrati sui fatti, anziché sulla persona, e li hanno percepiti come atteggiamenti "antireligiosi" a causa della chiusura delle istituzioni religiose. Inoltre, mentre lo status degli sceicchi e dei seyda era diventato più forte per secoli, soprattutto durante il periodo Khalidi, ora l'improvvisa abrogazione dei loro incarichi, la messa al bando, per legge, dei loro titoli cioè la negaziond del loro status, e infine la perdita del potere e perfino dei loro mezzi di sussistenza li precipitavano nell'emarginazione sociale. Questa situazione può essere vista come la dissoluzione di un tessuto ereditario, non solo per la regione, ma anche per coloro che sono emigrati in Anatolia dal Caucaso e dai Balcani a partire dall'ultimo quarto del XIX secolo. Per quanto riguarda la regione, l'esecuzione, nel 1925, di Sheikh Said e di Sheikh Abdulkâdir, il nipote di Seyyid Tahâ e il figlio di Seyyid Ubeydullah, uno degli sceicchi dei dervisci Nehri, ha causato grande incertezza e disagio tra gli sceicchi della regione. Soprattutto il fatto che la confraternita Nehir fosse il centro di molte strutture Khalidi della regione e che la famiglia dello sceicco fosse considerata "sayyid" ha fatto sì che l'incertezza si trasformasse nel tempo in paura e rabbia. Sono state scritte e cantate dozzine di elegie su Sheikh Said che sono sopravvissute fino ai giorni nostri. Küfrevîzade Abdulbaki Efendi, già menzionato, fu sottoposto a residenza obbligata a Istanbul dopo l'esecuzione di Sheikh Said nel 1925. In virtù della sua stretta relazione con Mustafa Kemal, dopo qualche tempo gli fu assegnata una casa a Üsküdar e qui rimase fino alla sua morte nel 1943[37].

Centinaia di sceicchi emigrarono in Iraq e Siria a seguito dei procedimenti giudiziari seguiti alla chiusura delle madrase e delle confraternite dervisce, i centri civili della regione, e alla messa al bando degli sceicchi[38]. Questi eventi, avvenuti nel 1926 e ancora oggi ricordati come l'*Editto degli Sceicchi*, produssero due risultati fondamentali. In primo luogo, la struttura sociale della regione si è disgregata ed è andata fuori controllo. I centri religiosi civili della struttura sociale sono colpiti e dispersi, e in ciò vi è il punto di partenza della maggior parte dei problemi di oggi. Occorre dire che questo primo attacco è stato principalmente indirizzato sulla religione e non sulla base etnica. Il secondo risultato principale fu che lo stretto dialogo intessuto con lo Stato durante il periodo ottomano fu interrotto e lo Stato cominciò a essere visto come *alterità*. Perché le persone di madrasa e confraternite si sentivano, a loro volta, discriminate e *estraniate*. Anche se i seyda e gli sceicchi messi al bando in questo clima sociale furono ufficialmente screditati, non persero la loro reputazione agli occhi del loro ambiente, anzi, in quel periodo rafforzarono il loro credito. Tuttavia, questo processo ha compattato i popoli della regione favorendo le idee nazionaliste, e dopo questa data non vi è più stata alcuna normalizzazione e il ritorno a una distinzione tra aspetti religiosi e identità etnica.

Nonostante tutti questi eventi, non si registrò nessuna seria reazione collettiva, le madrase e le confraternite dei dervisci furono generalmente spostate in luoghi lontani dalla vista

dell'autorità ufficiale, per lo più nei villaggi, e le attività di istruzione religiosa e predicazione continuarono. Non pochi sceicchi, durante il periodo repubblicano, preferirono emigrare oltreconfine, in Iraq e Siria, dove si trovavano i loro seguaci. Nel 1928, lo Stato si rese conto di questa situazione e concesse un'amnistia parziale, aprendo la porta al ritorno di alcuni di loro. Tuttavia, la proclamazione della laicità e la *rivoluzione dell'alfabeto* del 1928, ebbero difficoltà ad essere accettate dagli sceicchi e dai seyda. In particolare, la traslitterazione laica in caratteri *lâdînî* è stata percepita da alcuni sceicchi e seyda come un abbandono della religione da parte dello Stato e persino del popolo turco. Poi, quando anche la chiamata alla preghiera cominciò a essere recitata in turco, nel 1932, sembrò, agli sceicchi e ai seyda, che l'ultima goccia avesse fatto traboccare il vaso, e si verificò di nuovo un'ondata migratoria verso l'Iraq e la Siria. Uno dei più famosi tra coloro che emigrarono in questo periodo fu il Molla Ramazan, padre di Muhammad Said Ramazan al-Bûtî. Il molla Ramazan fu il primo discepolo dello sceicco Muhammad Said Seyda (morto nel 1968). Molla Ramazan, originario di Cizre, emigrò a Damasco nel 1933 a causa dei divieti, dell'ignoranza degli abitanti della regione e degli errori di alcuni sceicchi. Come molti sceicchi e seyda, anche Sheikh Abdullah Derşevi e Sheikh Yahya Derşevi, emigrarono in Iraq e Siria durante questo periodo, Molla Ramazan non fu abbandonato dai Francesi, che a quel tempo occupavano la Siria. Il potenziale spirituale e organizzativo delle sette non poteva non attirare l'attenzione di coloro che detenevano il potere, come preziosa merce di scambio, o concorrenziale, utile per raggiungere i propri obiettivi. Questi sceicchi e seydâ contavano, infatti, su una base etnica. Ci sono state lusinghe, e persino minacce, di creazione di uno Stato socialista. Alcuni sceicchi, come lo sceicco Abdullah Darshevî, hanno rifiutato di accettare queste offerte e hanno preferito tornare in Turchia[39]. Molla Ramazan ha risposto così: «Ci userai per i tuoi desideri e fini, e alla fine negherai tutto e dirai che non ci conosci e che non hai tempo da perdere»[40]. Quelli che hanno promesso uno Stato hanno chiesto agli sceicchi e ai seyda di rinunciare per un po' alle attività religiose, aggiungendo che in seguito sarebbero state offerte loro ampie opportunità. Si dice che Molla Ramazan abbia risposto in tono sarcastico: *Ataturk è stato più intelligente di voi*. Con questa risposta, Molla Ramazan ha alluso allo stretto dialogo che Mustafa Kemal aveva intessuto con sceicchi e seyda fino alla proclamazione della Repubblica, e sul linguaggio religioso utilizzato nelle sue lettere, che successivamente doveva cambiare. Mentre gli sceicchi e i seyda che emigrarono in Iraq e in Siria furono soggetti alle pressioni politiche di Francia e Gran Bretagna, anche coloro che rimasero nel paese dovettero affrontare molte difficoltà. Sebbene non avessero nulla a che fare con la questione di Sheikh Said, Sheikh Masum, famoso insegnante della Norşin Madrasa, Sheikh Alaaddin di Ohin, Van Mufti Masum Arvasi, Abdullah e suo figlio Ahmed, uno dei figli di Sıbğatullah-i Arvâsî, Sultan Veled, Sheikh Muhammed Hazin el-Firsâfî' furono esiliati a Izmir insieme a Sheikh Abdullah, uno dei membri della famiglia, e al suo fedele Molla Mahfuz[41]. Nel 1930, a seguito degli eventi di Ağrı-Zilan, lo sceicco Alaaddin, responsabile della confraternita derviscia di Ohin, e il figlio di suo zio, Sultan Veled, furono rinchiusi nella prigione di Gaziantep, anche se non erano implicati nei fatti.

I Seyda e gli sceicchi della regione, che si erano incontrati, avevano discusso, avevano intrattenuto una corrispondenza con Mustafa Kemal durante la Guerra d'Indipendenza, e che erano stati ricompensati per il loro sostegno di allora, avevano difficoltà a dare un senso e comprendere le ragioni di pratiche contrarie alle istituzioni religiose e ai principi, come la

chiusura delle madrase e delle confraternite, il cambio d'alfabeto e la novità della recitazione dell' adhān in turco, imposte nei primi anni della Repubblica. A questo proposito c'è stato anche chi ha affermato con fermezza che il Mustafa Kemal, che avevano conosciuto e con cui avevano parlato, non era la stessa persona di Atatürk, e questa idea è sopravvissuta fino ad oggi. Tuttavia, c'era anche chi pensava che i due diversi approcci proposti da Mustafa Kemal nei due distinti periodi fossero un espediente tattico.

Durante il governo di Adnan Menderes nel 1950, ci fu un certo allentamento e alcuni sceicchi e seyda, emigrati in Iraq e Siria, tornarono. Dopo questo periodo, tutti i partiti politici, chiudendo in una certa misura un occhio o fornendo sostegno ufficioso, hanno consentito alle sette bandite di ottenere una libertà controllata e agli sceicchi di utilizzare i loro titoli e status, adeguati alle condizioni dei nuovi tempi. Possiamo dire che ci sono stati cambiamenti nell'atteggiamento dei seyda e degli sceicchi di fronte ai movimenti politici separatisti emersi nella regione dopo gli anni '70. Per tutelare la propria autorità, il movimento politico separatista, oltre alla sua posizione contro lo Stato, ha definito anche una strategia contro le autorità locali, gli agha e gli sceicchi, e l'ha attuata sistematicamente. Questa strategia veniva sintetizzata nella parola d'urdine *şexa bıkujin, axa bı pelıkın*, uccidere gli sceicchi, abbattere i signori, schiacciarli. Quando guardiamo all'ideologia di coloro che lo hanno affermato, è ovvio che lo scopo principale dell'affermazione *uccidere gli sceicchi* è quello di andare *contro la religione* e che religione e clero non hanno posto nel nuovo processo in costruzione. A questo punto, ci si può o si dovrebbe chiedere perché l'uccisione degli sceicchi sia diventata uno slogan e non sia stata estesa a altri soggetti con status religioso nella regione, come i seyda e i mullah. Innanzitutto, sebbene l'ideologia marxista-leninista abbia una posizione contraria alla religione, si possono sottolineare due questioni, soprattutto quando si parla degli sceicchi. In primo luogo, la realtà stessa delle sette consiste nel potere degli sceicchi e nella loro influenza su una vasta area. Secondariamente, gli sceicchi, che sono rappresentanti della tradizione sufi, sono molto lontani, e addirittura si oppongono, a un'ideologia che cerca di distruggerli selettivamente, rispetto ad altri titolari di qualifiche religiose, che non hanno connotazione sufi.

In seguito ai sommovimenti avvenuti nei primi anni della Repubblica, alcuni movimenti, prima marginali alla sfera ufficiale con connotazione religiosa, a partire dagli anni '80 hanno cominciato a basarsi sull'identità etnica. A questo punto, non sono riusciti a rendersi conto che l'identità religiosa, e lo status che ne derivava, e l'ideologia socialista che sostengono hanno fini diversi e che si trovano in contraddizione. Questa situazione permane ancora in una certa misura. Nella realizzazione di questo posizionamento, ha avuto un gran peso il dislocarsi, del movimento politico, dall'ideologia etnica all'identità etnica − almeno in linea teorica − in sintonia con la concreta realtà regionale, mentre nei primi anni l'azione sembrava derivare maggiormente da principi astratti. Di conseguenza, sostenitori dell'ideologia marxista-leninista e patrioti con un titolo religioso cessarono di essere in conflitto e trovarono un denominatore comune. Perciò, alcune madrase della regione hanno svolto un ruolo importante nel diffondere i primi semi delle tendenze etniche e nel raggiungere una base sociale. Mentre questo riavvicinamento indebolì rapidamente la reputazione degli sceicchi più autorevoli, in particolare quelli che erano stati influenti nel tessuto sociale e nella gestione della regione per secoli, un élite antireligiosa e atea, per la maggior parte composta da

intellettuali, animata da rivendicazioni regionali e da un'idea separatista su base etnica, cominciò a prendere il loro posto[42]. In questo nuovo periodo, alcuni seyda e sceicchi si sforzarono di riciclare la loro immagine e il loro ruolo in declino, consunto per parametri interni ed esterni, in campo economico e politico. Si può dire che questa psicologia è alla base del contatto di alcuni di loro con partiti e strutture politiche con ideologia marxista-leninista. Allo stesso modo, c'è stato chi ha cercato di crearsi spazio e di rafforzare la propria legittimità stabilendo stretti rapporti con partiti vicini allo Stato.

Dopo la distanza, aperta tra Stato. religione e religiosi, dopo il 1923, nel periodo successivo al 1990, il succitato atteggiamento negativo del movimento politico etnico di sinistra nei confronti della religione e dei religiosi ha portato il popolo curdo musulmano a una fase in cui il rapporto con la religione era forse al livello più debole possibile, e che li portava a nuove ricerche. È proprio durante questo periodo che vediamo che movimenti religiosi con sede in Iran, Arabia Saudita ed Egitto cominciano ad avere influenza nella regione, diffondendo libri e opuscoli[43]. La diffusione della mentalità di questi movimenti, che si sviluppano per lo più attorno alle librerie e mettono in discussione tradizioni e ordinamenti religiosi classici, ha ridotto, da un lato, l'influenza di sceicchi e seyda e, dall'altro, ha portato all'emergere di organizzazioni religiose radicali. Oltre al potere armato dello Stato nella regione, la strutturazione di gruppi religiosi radicali ha segnato la presenza di un nuovo attore armato, che utilizza la violenza come metodo, poiché l'organizzazione terroristica su base etnica prevede le armi e la violenza come metodo. Durante questo periodo, gli sceicchi e i seyda che erano nella regione e non volevano prender parte ad alcuna formazione, migrarono nelle province occidentali e trovarono un nuovo spazio per se stessi nelle madrasa e confraternite dervisce che fondarono lì. In questa atmosfera caotica il pubblico è diventato più confuso. Le strutture sociali e religiose tradizionali sono state svuotate e disperse, e le funzioni degli agha, degli sceicchi e dei seyda che svolgono le loro mansioni in queste strutture hanno perso peso nella società.

Pertanto, da un lato, i movimenti politici etnici contro la religione, dall'altro, i gruppi religiosi radicali che commettono violenza in nome della religione, così come l'atteggiamento negativo dello Stato nei confronti della religione e delle persone religiose a partire dal periodo del 28 febbraio [1997 il *golpe bianco* che porta alle dimissioni Necmettin Erbakan NdT], hanno portato ad un atteggiamento distante e addirittura antireligioso nella regione, soprattutto tra le giovani generazioni. Tuttavia, con effetto contrario a quanto desiderato, ha aperto la porta al passaggio a organizzazioni religiose radicali. A causa della migrazione di circa 1,2 milioni di persone dalle zone rurali alle città durante questo periodo, la perdita del ruolo di guida e del controllo del padre, nello stile di vita familiare tradizionale nei villaggi, ha avuto un impatto sulla popolazione giovane che si orienta a nuove ricerche o si apre a nuove opportunità. In seguito al cambiamento dell'approccio dello Stato nei confronti della religione e della regione, nel periodo successivo al 2002, si è creata una normalizzazione nel campo religioso. Il riflesso più evidente di ciò è il trasferimento di alcune madrase dei villaggi e delle confraternite dei dervisci nelle città. Forse per effetto di questa mutata atmosfera, le organizzazioni radicali e le loro strutture affiliate, nella regione, hanno preferito comunicare più strettamente con i religiosi apportando, dopo il 2006, alcune correzioni al loro discorso religioso, e i gruppi religiosi radicali hanno assunto un'identità più civile, cominciando a concentrarsi sulle attività

delle madrase e delle confraternite. A questo clima è seguita l'iniziativa statale «Mela»[45], annunciata alla fine del 2011.

Riassumendo, gli sceicchi e i seyda hanno avuto vari problemi con lo Stato durante il periodo repubblicano. Questi problemi li portarono a una deriva intellettuale ed emotiva, e molti di loro si allontanarono dalla direzione su cui si erano concentrati per secoli. Di conseguenza, iniziarono a perdere sia ruolo che status sociale. Sebbene questa situazione li colpisca direttamente come individui, possiamo dire che colpisce ancora di più la società in cui vivono. Considerando la realtà odierna, possiamo dire che esiste una differenza, in generale, tra sceicchi e seyda rispetto al riposizionamento risultante da questi tormentati processi. Di conseguenza, rispetto a religiosi che non hanno un orientamento sufi, i membri della setta hanno cercato di mantenersi più vicini allo Stato e a distinguersi celermente dai movimenti separatisti. Tuttavia, questa situazione li ha avvicinati intrinsecamente alla politica e al secolo e ha fatto sì che subissero depotenziamento nell'esecuzione della loro missione.

VI. Struttura sufi nell'Anatolia orientale e sudorientale. Caratteristiche

I reciproci buoni rapporti tra Mevlânâ Halid-i Bağdâdî e l'Impero Ottomano continuarono nei periodi successivi. Il fatto che la maggior parte dei califfi Khalidi provenissero da famiglie appartenenti a tribù potenti o famiglie considerate sayyid rafforzò i legami con le tradizionali autorità locali così come con l'autorità centrale. Pertanto, da un lato, il potere delle tribù che rappresentavano il tradizionale potere secolare, dall'altro il potere dei sayyid, come autorità religiose, si riflettevano sulla struttura della setta e ne aumentavano le basi di legittimità.

Quando si mettono da parte il linguaggio e le visioni trascendentali[46] comunicate da Mevlânâ Halid-i Bağdâdî, soprattutto nel suo *divan*, e alcune eccezioni[47], la comprensione del sufismo e del pensiero gnostico nell'Anatolia orientale e sudorientale può essere intesa come il periodo ascetico nella storia di sufismo. Come è noto, nella storia del sufismo possiamo registrare indicatori concreti del passaggio dal periodo ascetico al periodo sufi, l'inizio della fondazione di confraternite indipendenti, separate dalle moschee e dalle madrase, e la scrittura di libri specifici che trattano concetti e filosofia del sufismo. È durante questo periodo che vediamo usato per la prima volta il nome Sufi. A livello concettuale, inizia un processo in cui vengono discussi i concetti di cuore, anima e spirito, che costituiscono la metodologia dell'evoluzione spirituale, dall'ascetismo e dal mujahadismo, che sono legati al mondo esterno, quindi a concetti come la paura dell'inferno e la speranza del paradiso. Durante questo periodo i concetti di affetto e amore acquisirono importanza. Oltre al *tahalluk* [identificazione/*essere*] c'è stata una transizione alla dimensione del *tahakkuk* [maturazione/*divenire*].

A causa dell'influenza dell'associazione delle madrase-confraternite della tradizione Khalidi, nella regione generalmente non venivano stabilite confraternite indipendenti separate dalle madrase. È stato scritto un piccolo numero di libri che trattano di concetti e filosofia sufi. I pensieri sulla filosofia sufi erano espressi principalmente attraverso poesie[48]. Inoltre, non c'erano lezioni sul sufismo in quasi nessuna madrasa, e non c'è nessun testo, considerato un classico del sufismo, tra i libri adottati. Se lo guardiamo dal punto di vista delle pratiche, possiamo dire che il sufismo nella regione sembra fermo al periodo ascetico. Tutte le madrase importanti come Nehir, Arvas, Gayda, Norşin, Ohin, Basret, Tillo, Aynkef, Ahmediye, Serdahl, Arınç, Zokayd e Firsaf, che erano anche confraternite, furono stabilite in villaggi e luoghi lontani dalla città. Forse restare nel villaggio e non potersi spostare nelle città è un effetto

spaziale che fa sì che il sufismo ascetico continui la sua esistenza. Vediamo che questi centri di saggezza, cioè le confraternite dervisce, che continuano ad esistere come una sorta di "confraternita derviscia di villaggio", non possono effettuare una transizione dal periodo ascetico al periodo sufi, e le madrasa non possono evitare di ripetersi in modo identico[49]. Come naturale conseguenza di ciò, non è stato possibile sviluppare attività estetiche e artistiche come la calligrafia e la musica, che si sviluppano nelle confraternite inurbate. Allo stesso modo, non è stato possibile sviluppare uno specifico linguaggio intellettuale della saggezza, anch'esso tipico della vita urbana.

Forse possiamo dire che il non aver raggiunto un livello evoluto di questo linguaggio intellettuale artistico ed erudito è la caratteristica più distintiva della cultura sufi della regione.

Ogni sceicco della regione è anche un insegnante. Sebbene la madrasa e la confraternita dei dervisci condividano lo stesso spazio, l'enfasi è posta sulla madrasa. Pertanto, il mondo intellettuale degli sceicchi si forma principalmente nell'ambiente della madrasa in cui sono cresciuti. A questo punto, la ripetizione identica, per secoli, sia dei programmi di studio che dei libri di testo delle madrase, ha causato non solo la ripetizione costante di argomenti e problemi, ma anche la trasmissione fissa di una mentalità. La maggior parte dei corsi consisteva in scienze strumentali con speciale riguardo a *sarf* e *nahiv* [grammatica e sintassi arabe], e l'istruzione durava dai cinque ai quindici anni. In questo processo, programmi e testi ripetuti hanno fatto sì che non si riuscisse ad adeguarsi sufficientemente all'accumulazione di civiltà del mondo islamico e si rimanesse in una percezione e in una visione generale non sincrona al suo reale sviluppo letterario e culturale.

Ogni tribù ha una setta di appartenenza. Così, mentre adempivano alle loro responsabilità di dirigenza, gli anziani delle tribù si legittimavano facendo riferimento alla religione a cui il popolo era sensibile. Nelle società in cui elementi religiosi ed elementi civili si intersecano e si combinano, si verifica che entrambe le narrazioni si sostengono a vicenda e determinano reciprocamente, in larga misura, un campo di legittimità nella sintesi armonica dei due dettati[50]. A questo punto, la presenza delle famiglie degli sceicchi nella regione interagisce ancora una volta e mostra analogie, in termini di struttura organizzativa, con la struttura tribale espressa dalle famiglie potenti. Il rafforzamento delle famiglie degli sceicchi nell'aspetto organizzativo della struttura e il fatto che questa inizia ad assomigliare a una struttura tribale, è evidente non solo nel loro ruolo organizzativo, ma anche nel fatto che le famiglie degli sceicchi acquisiscono potere materiale, come i signori tribali. Vediamo, ad esempio, che molti sceicchi e le loro madrasa e confraternite possiedono vaste proprietà terriere. Se da un lato questa soluzione ha eliminato la necessità delle famiglie degli sceicchi di potere, da un lato, assolvere ai propri uffici religiosi, e, dall'altro di dover provvedere al proprio sostentamento, ha, però, fatto sì che le famiglie degli sceicchi si trasformassero di fatto in proprietari terrieri. Sebbene questa situazione non costituisse un grosso problema nei primi periodi, successivamente, soprattutto dopo la chiusura delle madrase e delle confraternite durante il periodo repubblicano, alcuni esponenti delle famiglie di sceicchi, che non potevano raggiungere il livello di sapere e saggezza dei loro predecessori, hanno sostituito l'autorità all'autorevolezza. Si può dire che le attività e il potere di queste persone, che, in tempi moderni, hanno combinato l'eredità spirituale della famiglia di provenienza con

l'eredità materiale, nel campo della politica e del commercio, hanno danneggiato in una certa misura le attività delle madrasa e delle confraternite in cui le loro famiglie erano state attive per anni. Questo danno sembra essere aumentato soprattutto nei periodi in cui il discorso politico socialista si è sviluppato nella regione e si è differenziato dalle formazioni sociali tradizionali. In questo periodo, l'immagine dello sceicco nella percezione sociale del popolo iniziò a cambiare per trasformarsi in quella di autorità mondana e materiale. È proprio in questo processo, che alcuni seyda e sceicchi, come reazione alla propria emarginazione dal panorama politico, hanno deciso un'alleanza con ideologie con cui avrebbero dovuto collidere dal punto di vista religioso, privilegiando, come già si è detto, l'unità e l'integrità della tribù, della setta, dello shafiismo e dell'etnia. Secondo Subaşı, a questo punto, lo sceiccato, che tradizionalmente assume tutti i ruoli nell'unità religiosa, politica ed economica, sembra aver rinunciato per ora alle opportunità di mantenere la sua legittimità a livello istituzionale[51]. Oggi, anche se il ruolo dei seyda e degli sceicchi nell'immaginario sociale viene percepito come una latenza e una funzione mancata, possiamo dire che la questione è ridotta a un dibattito, cui alcuni danno voce per pragmatismo politico.

L'organizzazione della setta, modellata attorno alle influenti famiglie degli sceicchi della regione, ha creato un forte legame in conformità con i principi del Khalidismo. Di conseguenza, gli studenti che ricevevano l'approvazione dalla confraternita principale e dalla madrasa in cui si svolgevano le attività di orientamento, venivano generalmente nominati dai loro insegnanti come imam delle moschee vacanti e come mudarris per tenere le prime lezioni nelle madrasa. Poiché molti di questi nuovi insegnanti entrarono nella vita sufi dopo la loro educazione alla madrasa, anche la moschea in cui lavoravano, gli studenti a cui insegnavano e la gente del villaggio e del quartiere in cui si trovava la moschea rientravano negli ambiti della confraternita principale. Gli sceicchi facevano visite spirituali in quell'ambito, nella stagione primaverile, che di solito duravano tre mesi. Le visite avvenivano durante i tre mesi di Rajab, Shaban e Ramadan. In queste occasioni, molti abitanti di villaggi hanno indirizzato agli sceicchi richieste di imam e insegnanti. Gli sceicchi non solo inviarono imam/muderris, ma contribuirono anche alla costruzione e allo sviluppo delle moschee nei villaggi.

Questi imam e insegnanti nominati da Sheikh e Seyda incontrarono un nuovo problema, soprattutto dopo gli anni '60. Questo problema riguarda gli imam ufficiali nominati nella regione dall'ovest del paese. Il fatto che la giurisprudenza shafi'i, che occupa un posto importante nello sviluppo della tradizione orientale delle madrasa, sia percepita socialmente come parte integrale della religione stessa, ha determinato un atteggiamento di distanza nei confronti degli imam della setta hanafi, ufficialmente nominati per le moschee[52]. Anche se le differenze settarie svolgono un ruolo importante a questo riguardo, è stato però determinante anche il fatto che la maggior parte dei giovani imam nominati non solo non conoscessero la giurisprudenza shafi'ita, ma avessero poca conoscenza dell'arabo e della tradizione, poiché non avevano studiato nelle madrase locali. Tuttavia, la ragione fondamentale va cercata, forse, nell'opinione che l'integrità di scienza e pratica degli imam − i quali sono tutti diplomati della madrasa e molti dei quali sono membri di sette − che agiscono come imam non ufficiali nella regione e hanno status tale da essere chiamati seydâ, con conseguente ruolo nella risoluzione dei problemi sociali in ambito locale, non può essere sostituita dagli imam ufficialmente nominati. A questo proposito, la decisione da parte della Presidenza agli Affari Religiosi della

funzione pubblica, di prendere in considerazione i titoli dei diplomati delle madrase della regione, nota come *Iniziativa Mullah*, misura tardiva ma importante, è stata vista da molti come un'iniziativa dello Stato favorevole alla setta shafi'i. Di conseguenza, il numero degli studenti aumentò man mano che quei corsi coranici acquisirono legittimità[53].

Poiché nella regione è forte l'assetto tradizionale, il diritto consuetudinario è stato preferito al diritto ufficiale, tenuto a distanza, anche fino ad anni recenti. A questo proposito si può dire che la madrasa, che ha una tradizione radicata, e lo shafiismo, e l'etnia curda, e quindi la struttura tribale, hanno contribuito a creare un circuito che si autoalimenta e dove dinamiche religiose ed elementi consuetudinari si intrecciano strettamente. La struttura tradizionale, basata su sette, confraternite e tribù, ha creato interazione, nonché un barlume di difesa comune contro l'*alterità*. Forse per questo motivo, istanze religiose e istanze etniche si sono spesso espresse congiuntamente, mescolandosi nel tempo.

Conclusione

Considerando il periodo Khalidi, possiamo individuare i principali attori della struttura sociale nella regione dell'Anatolia orientale e sud-orientale in stato, tribù, seyda e sceicchi, con relativa forza ondivaga, a cui si aggiungono, recentemente rafforzati, i movimenti politici su base etnica. Tra questi, gli sceicchi svolgevano in quel periodo una funzione importante nei termini dell'autorità religiosa che rappresentavano. In seguito all'abolizione dei principati nella regione, alla fine della prima metà del XIX secolo, e all'esilio dei signori provenienti da famiglie potenti, l'influenza delle sette e degli sceicchi, guidati principalmente dalle famiglie degli sceicchi, aumentò ulteriormente[54] . Gli sceicchi, che erano solo autorità religiose, dopo questa data assunsero anche una certa autorità amministrativa e il loro status aumentò in modo direttamente proporzionale alle loro funzioni nella società. La situazione attuale determinata, nella regione, dal ruolo attivo in funzioni amministrative degli sceicchi Khalidipuò essere chiamata il periodo Khalidi.

Si è visto che le tradizioni tribali già esistenti nella regione continuarono, una certa misura, a persistere, intrecciandosi con la struttura delle sette, e con queste vicendevolmente sostenendosi, sia prima che durante il periodo del Khalidismo.

Le madrasa e le confraternite dervisce della regione continuarono fisicamente in simbiosi, condividendo lo stesso spazio, soprattutto per l'influenza della tradizione Khalidi. I dotti sono chiamati seyda e molla/mela. Le confraternite Khalidi nella regione appartengono alle sette Shafi'i e Ash'ari. Oltre alla stretta aderenza alla tradizione a cui appartengono, le confraternite, molte delle quali stabilite al confine sciita, sono diventate anche importanti centri per la propagazione e la difesa del pensiero sunnita.

Dal passato al presente, si è visto che le madrasa associate a sette e sceicchi hanno più influenza nella società rispetto alla tradizione della sola madrasa[55]. Le famiglie degli sceicchi, in particolare quelle appartenenti a famiglie considerate sayyid, svolgevano un'importante funzione nel mantenimento sia della madrasa che della tradizione sufi. Queste famiglie di sceicchi erano gruppi sociali d'élite e, probabilmente a causa dello status che avevano, di solito si sposavano tra loro.

Oggi è possibile parlare di un declino della reputazione e dello status sociale delle madrase e delle sette, e di conseguenza dei seyda e degli sceicchi, nella regione dell'Anatolia orientale e sud-orientale[56]. Anche se le ragioni sono molteplici, è possibile esaminarle sotto due aspetti

principali: fattori interni ed esterni. Possiamo definire brevemente il fattore esterno come un cambiamento complesso nella struttura sociale. La struttura sociale isolata degli abitanti della regione, che conducevano una vita in gruppi chiusi e comunitari, è cambiata e ha subito una trasformazione molto rapida, per l'influenza dello sviluppo dei mass media e l'aumentato tasso di emigrazione autonoma o forzata. Di conseguenza, sono emerse nuove situazioni come l'urbanizzazione, la globalizzazione, la modernizzazione, la secolarizzazione, l'individualizzazione e la politicizzazione. In questo nuovo clima sociologico, la percezione tradizionale della religione e del punto di vista del clero sono cambiati rapidamente e la reputazione loro attribuita ha cominciato a diminuire. A questo proposito è possibile individuare anche altri fattori esterni, come la percezione della religione, e del suo modello educativo, da parte dello Stato. Tuttavia, non sarebbe né giusto né realistico attribuire il fenomeno esclusivamente a fattori esterni. A questo proposito, è emerso un atteggiamento di distanza nei confronti delle madrasa e delle confraternite dervisce in generale, a causa del sistema educativo delle madrasa e della mentalità che ne deriva, che non riesce a mettersi al passo con il presente, è ripetitiva per curriculum e testi, e si ferma al livello delle tecniche strumentali.

Dopo il 1950, accuse a seyda e sceicchi di politicizzazione, e quelle d'appropriazione − da parte dei figli di alcuni seyda e sceicchi − di terre donate alle madrasa e dergah, aumentarono la distanza. Vi è stato, inoltre, negli ultimi anni, un generale calo del livello di sapere e saggezza. A ciò va aggiunto il fatto che, mentre i figli di alcuni sceicchi e seyda hanno una mentalità capitalista, i loro nipoti, invece, abbracciano un'ideologia di sinistra, antireligiosa, come il marxismo. Tutto ciò ha portato queste famiglie a rendersi estranee alla struttura tradizionale da cui provenivano. Queste tendenze di sinistra furono iniziate, soprattutto negli anni '60, da coloro che dalla regione si recavano nelle province occidentali per studiare all'università. Questi cambiamenti influenzarono la struttura generale nonché l'equilibrio e i ruoli all'interno della famiglia e della tribù. Così, mentre i proprietari terrieri furono sostituiti da militanti politici e artisti, nuove comunità e gruppi religiosi iniziarono ad assumere il ruolo degli sceicchi. Nonostante tutto ciò, la percezione tradizionale degli sceicchi e dei seyda è ancora adeguata al loro status e al loro ruolo di moderatori e pacificatori, alla loro efficacia nel risolvere i problemi sociali. Forse, però, − cosa più importante − il fatto che il rispetto dato alla storia antica delle parole *setta* e *madrasa* è esteso anche agli sceicchi e ai seyda può essere considerata la ragione principale del rispetto che ancora si nutre nei loro confronti[57].

Possiamo dire che le sette sono più che mai necessarie in una regione dove c'è una deriva sotto molti aspetti allarmante. Necessarie, per le opportunità che hanno, cioè per il potenziale che portano con sé di ruoli e capacità sperimentate nella storia. Tuttavia, le sette e gli sceicchi devono prima rivalutare le proprie possibilità. Perché il divario tra i loro ruoli e le loro funzioni si è ampliato. A questo punto, se considerati fuori dal contesto dei problemi che affliggono le madrasa e le confraternite dervisce della regione, hanno svolto e stanno cercando di svolgere il ruolo di conservare la società piuttosto che di trasformarla. Tuttavia, in una regione in cui credenze e strutture etniche diverse hanno convissuto per secoli, il volto sorridente e unificante della vera comprensione sufi è più che mai necessario Perché in una regione che attraverso le tribù ha ricevuto tradizioni di vita civile e persino genetica, il senso e la vita religiosa si sono trasmessi, piuttosto, attraverso le sette.

1 İbn Haldun, *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, v. I, p.259.

2 James Henry Breasted definì l'area geografica, includente la Mesopotamia, posta tra i fiumi Eufrate e Tigri, *Mezzaluna Fertile*. Da una prospettiva odierna, viene definita Mezzaluna Fertile, per la sua forma, l'area, comprendente Libano, Siria, Iraq, Turchia sud-orientale e Mesopotamia, che punta verso l'equatore. Cf. James Henry Breasted, *Ancient Times: A History of the Early World, an Introduction to the Study of the Ancient History and the Career of the Early Man*. Boston: Taylor and Francis Publications, 2003, p.101; Jared Diamond, *Tüfek, Mikrop ve Çelik,* Ankara, Tübitak Yayınları, 2004, p. 177.

3 Per informazioni dettagliate sulle tribù, cf. Suvat Parin, *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları*, İstanbul: Bağlam Yay., 2019.

4 M. Esad Coşan, dopo aver visitato la regione nel 1988, così racconta nel 1992: «Ho viaggiato nell'Anatolia sud-orientale quattro anni fa. Ho visitato posti come Urfa, Mardin, Diyarbakır, Batman, Bitlis, Siirt, Tatvan. Mi è apparso molto chiaramente alla mente, l'ho già detto e ho ancora la stessa opinione molto decisa: penso che il nome dell'Anatolia sudorientale dovrebbe essere Nakşibandistan, la terra della Naqshbandiyya [una delle più importanti confraternite mistiche islamiche Sufi] ... Perché mi hanno mostrato la tomba di uno sceicco Nakşî su ogni collina. Ho visto ovunque discendenti del ramo Nakşî-Hâlid». Cf. Coşan, M. Esad, *Mehmed Zâhid Kotku (rh.a) ve Tasavvuf*. Ha ripetuto questa definizione in molte delle sue conversazioni. In un'intervista del 1993, Korkut Özal definì la regione dell'Anatolia sud-orientale, Nakşibandistan, probabilmente ispirato da M. Esad Coşan: «Quello che credo è questo, è necessario far rivivere quella struttura spirituale deliberatamente distrutta. Quella regione è conosciuta come Nakşibandistan. È stata educata con la bellissima educazione Nakşibendi».

5 Şeyh Muhammed Said Seydâ, *ed-Dâbıta fi'r-râbıta maa kitâbi't-te'lîf fi't-te'lîf*, Damasco: 1957, pp. 138-139.

6 Weber, M, *Sosyoloji Yazıları*, tr. Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008, p. 353.

7 Subaşı, Necdet, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2014, p. 370.

8 Vahdettin İnce, *Kürt Kimdir*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2019, p.22.

9 Adak, Abdurrahman, "Güneydogu Anadolu'da Seyyidler." *Marife*, a. 4, n. 3, 2004, pp. 383 – 395.

10 Yüksel, Müfid, *Kürdistanda Değişim Süreci*, Ankara: 1993, pp. 86 ss.

11 Subaşı, Necdet, *Şeyh, Seyyid ve Molla - Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri*, İslamiyat, Ankara: 1999, p. 3, p. 126.

12 Per informazioni dettagliate su questo argomento, cf. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl),* İstanbul: İnsan Yayınları, 2003. Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2015, pp. 33-99; Abdülcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016, pp. 34-56; Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Taha Hakkârî Nehrî Kolu ve Nehri Dergâhı*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.

13 L'abolizione dei principati è una delle norme del nuovo periodo dopo la *Tanzimat.* Tuttavia, si è discusso della correttezza della decisioni prese in quel provvedimento e della correttezza del metodo di attuazione. Mehmet Arif Bey, autore delle *Memorie della rivoluzione anatolica e della lotta nazionale*, dice a questo proposito: «Non è possibile spiegarsi la correttezza e il vantaggio dell'Impero nell'abolire l'antico sistema feudale, stabilendo la centralizzazione forzata, con la proclamazione della *Tanzimat*. Non so se tutti siano fatti così, o se lo siamo solo noi. Quando proviamo a sistemare una situazione, portiamo tutto agli estremi. È diventato di moda spezzare il potere di chi ha influenza e potere nelle province! Ora, cosa non fanno i governatori e i mutasarrıf, di giusto o di sbagliato? Si sono spinti troppo oltre e hanno commesso molti abusi, pensando che questo fosse l'unico modo per dimostrare l'unità dell'amministrazione nei confronti del popolo. Chissà se è giusto che una persona la cui autorità deve essere limitata debba o meno meritare tale punizione ....» Cf. Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler (93 Harbinde Anadolu Cephesi/Ruslarla Savaş),* Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2016: p. 306.

14 Questi governatori, nominati dopo i principati, possono essere descritti come i primi fiduciari in termini di gestione della regione.

15 Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, trad. İsmail Çekem-Alper Duman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, pp. 117 ss.

16 Nurullah Bey non accettò l'abolizione del suo principato e sconfinò in Iran, ma poi, grazie all'intermediazione di Seyyit Taha, cedette. BOA, İ.DH, 193/10876, 11 C 1265/4 Mayıs 1849.

17 BOA, İ. MSM 50/1266.

18 Öğün, Tuncay, *Doğu'nun Mirlerine Son Veda: Cizreli İzzeddin Şîr Bey ve İsyanı*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2010, p. 63.

19 Yüksel, Müfid, cit. , p. 104.

20 Subaşı, Necdet, cit. , p. 126; Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul, 1999, p. 233.
21 Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar,* trad. Nevzat Kıraç, Bülent Peker vediğerleri, İstanbul: 1995, p. 35.
22 Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ* Hâlid, Dımaşk, Matbaatu't-terakkî, 1334, pp. 166-171 (Lettera 41).
23 Çakır, cit. , p. 89.
24 Per maggiori informazioni, cf. *Mehmet Saki Çakır, Çakır, Mehmet Saki, Seyyid Taha Hakkârî Nehrî Kolu ve Nehri Dergâhı,* İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
25 BOA, EV. d. - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.
26 Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-ahbâb*, Seyyid İslam Duagû, Urumiye: İntişârât-ı Hüseynî, 1386, p. 108.
27 Averyanov, Averyanov, P.İ. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl),* Rusçadan çev., İbrahim Kale, İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2010, p. 189.
28 Cf. Bruinessen, Martin Van, *Ağa Şeyh Devlet*, tr. Banu Yalkut, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 372; Tan, Altan, *Kürt Sorunu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, pp. 94- 97; Deniz, Ahmet, "İngiliz Belgelerinde Şeyh Ubeydullah'ın İran Saldırısı.", *Seyyid Tâhâi Hakkârî Sempozyumu* (24-26 maggio 2013), İstanbul: 2014, pp. 239-263; Korkmaz, Engin, "Şeyh Ubeydullah Ayaklanması.", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu* (24-26 maggio 2013), İstanbul: 2014, pp. 338-345; Sarıkçıoğlu, Melike, "İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı.", *Kilis 7Aralık Üniveristesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kilis: 2013, c. III, s. 5, pp. 1-35; Kılıç, Mehmet Fırat, *Sheıkh Ubeydullah's Movement*, Yüksek Lisans Tezi (The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent Üniversity), Bilkent 2003, p. 89.
29 Tâğî, Abdurrahman, *Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları*, İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2007, pp. 138-140.
30 Abdulhamid Abdulhamid, che educò i figli dei capi tribù arabi e curdi a Istanbul e organizzò i reggimenti Hamidiye a est e a sud-est contro le minacce armene e russe, propugnando un nuovo approccio verso il popolo curdo, ha detto: "... gli Armeni cristiani hanno occupato per anni le posizioni ministeriali. Che male c'è ad avvicinare a noi i curdi, che hanno la nostra stessa religione? Sono convinto di essere sulla strada giusta nella politica curda che ho adottato." Cfr. Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984, p.75.
31 BOA, DH. ŞFR, D. No:40, G.No:102.
32 BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55.
33 BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55. Il testo della *Divina Volontà* è il seguente: "L'Ordine di Mecidi di Quinto Rango è stato concesso a Haji Necmeddin Efendizade Şemseddin di Bitlis, Küfrevî Şeyhizade Sheikh Abdülbâkî e Haji Fazıl Efendizade Sheikh Muhammed e Sheikh Fetullah Efendizade Sheikh Alauddin e Norşin residente Sheikh Ziyauddin."
34 BOA, DH. 21, D.No:184, G.No:55. A Bitlis Vilâyeti (telegramma); "Il conferimento dell'Ordine dei Mecidi di quinto grado a Haji Necmeddin Efendizâde Şemseddin di Bitlis, Küfrevî Şeyhizâde Sheikh Abdülbâkî e Hacı Fazıl Efendizâde Sheikh Muhammed e Sheikh Fetullahzâde Sheikh Alauddin e Sheikh Ziyauddin di Norşin è stato concesso *bil-istizân Irâde-i Seniyye-i Hazret-i Hilâfetpenâh*."
35 Fethi Tevetoğlu, "Atatürk'ün Nakşibendi Şeyhi Küfrevîzâde Abdulbâki Efendi'ye Yazdığı Mektuplar.", *Hayat Tarih Mecmuası*, n. 12, dic. 1973, pp. 20-24; Kardaş, Abdulaziz; "Atatürk'ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi." *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume, 10/9 estats 2015, pp.. 247-262.
36 Le più importanti di queste lettere sono quelle scritte di comune accordo con lo sceicco Abdulbaki Küfrevi di Bitlis. Una di queste è la seguente: "Bitlis, A Sua Eccellenza Küfrevîzâde Sheikh Abdülbâkî Efendi, Eccellenza, Mio Virtuoso Signore, pensavo che la Sua persona virtuosa fosse a Bitlis. Questa volta, in base alle informazioni che ho ricevuto, il problema è stato documentato. La difficile situazione del califfato e del sultanato supremo, del nostro Paese e della nostra nazione è un avvertimento ben noto. Mi sono immediatamente dimesso dal servizio militare, con la convinzione che non potesse esserci altra professione di patriottismo che dedicare la mia esistenza a lavorare all'interno della nazione fino al giorno in cui non riemergerà dal disastro di oggi, poiché la mia posizione di ufficiale e il mio titolo lo hanno impedito. L'unica soluzione per la salvezza oggi è mostrare l'unità della nazione al mondo intero e salvare i nostri diritti e la nostra santità con il potere della nazione. Presento i principi decisi dal Congresso di Erzurum. Dal loro noto patriottismo e nazionalismo ci si aspetta che prevengano tutti i tipi di suggerimenti a danno dei nostri nemici, per fare ciò che è necessario. Offro il mio rispetto e il mio affetto, Vostra Eccellenza. Ex ispettore della 3a armata Mustafa Kemal. Onar, Mustafa, *Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı*

Yazışmaları I-II, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara 1995, p. 123; Kardaş, Abdulaziz, "Atatürk'ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi.", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume, 10/9 estate 2015, pp. 247-262.

37 Küfrevîzâde Abdülbaki Efendi, sepolto nel cimitero di Eyüp, fu traslato nella sepoltura di Bitlis nel 1944, su richiesta del figlio Nesim Efendi.

38 Cf. İbrahim, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Irak ve Suriye'ye Göçen Cizreli Âlim ve Sûfîler." *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yay., 2011.

39 ed-Derşevî, Muhammed Nûrî eş-Şeyh Reşîd en-Nakşibendî, *el-Kutûfu'l-ceniyye fî terâcimi'l-âileti'd-Derşeviyye*,y.y., h.1425, p. 81.

40 Bkz. M. Said Ramazan el-Bûtî, *Babam Molla Ramazan el-Butî*, tr. Abdulhadi Timurtaş, İstanbul: Kent Yayınları, trs., pp. 168-169.

41 Uludağ, Süleyman, "Hâlidiyye.", *DİA*, XV, 298; Kılıç, Rüya, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim Nakşbendî İlişkisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, n. 17, 2006, p. 117.

42 Yüksel, cit. p. 64.

43 Yanmış, Mehmet-Aktaş Ahmet, *Kürtlerde Dinî Yaşam: Diyarbakır Örneği*, İstanbul: Ukam Yay., 2015, p. 8.

44 Prima dell'iniziativa del Mullah della Presidenza degli Affari Religiosi, ha avuto luogo l'iniziativa sulla religione e sull Mullah nella struttura politica che era efficace nella regione. Soprattutto nel quadro del cambiamento di paradigma dal 2006-2007, i programmi della Santa Nascita hanno iniziato a svolgersi dal 2010-2011, e si è cercato di stabilire un denominatore comune visitando molte madrase e confraternite dervisce. A questo punto, nel secondo incontro della Conferenza sull'Islam Democratico, tenutosi a Istanbul nel 2015, che è stato organizzato con le conoscenze accumulate in diversi anni, il ritorno alla struttura sociale pre-omayyade per la pace sociale, e soprattutto alla "Convenzione di Medina" come base, è stato accettato come uno degli articoli più importanti della dichiarazione finale e la stessa attenzione è stata attirata dal congresso sul concetto di "ummah".

45 Cf. Abdulcebbar Kavak, *Dîvân-ı Mevlânâ Halid-i Bağdâdî*, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2017.

46 Cf. İbrahim Baz, *Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfî (Hayatı, Eserleri ve Görüşleri),* Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

48 Su questo argomento, Molla Ahmed Cezeri, Ahmed-i Hani Faki Teyran e Molla Hüseyin Batevi, l'autore del primo Mevlid curdo, sono studiosi notevoli.

49 Molla Abdülfettah, insegnante da più di cinquant'anni, ha espresso autobiograficamente questa critica alla ripetizione:

Sarf kır ömré me sarf û nahw mahw
Tev di benda qîl û qalé hayf û hayf
Harcadı ömrümüzü sarf ve mahvetti onu nahiv
Hep gereksiz şeyler uğrunda, yazık ki ne yazık.

Cf. Yalar, Mehmet, "Şark Medreselerine Analitik ve Eleştirel Bir Bakış.", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler* (simposio internazionale-29 giugno-1 luglio 2012*)*, Bingöl Üniversitesi Yay., 2013, v. I, p. 88.

50 Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, tr. Ünver Günay, İstanbul: 1995, p. 147.

51 Subaşı, Necdet, cit. 3, p. 130.

52 Subaşı, Necdet, cit. p. 123.

53 Questa iniziativa è considerata di pace nelle regioni di Şırnak, Siirt, Mardin e Bitlis, dove abbiamo avuto incontri. È vista come un capitolo importante del processo.

54 Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid Döneminde Kuzey Irak'ta Tarikat, Aşiret ve Siyaset." *Divan, Bilim ve Sanat Vakfı*, 1999/2, a. 4, p 7.

55 Yüksel, Müfid, cit. , p 196; Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerinin Serancamı*, İstanbul: Beyan Yay., 2009, pp. 157-158.

56 L'importante ruolo svolto dai seyda e dagli sceicchi in termini di pace e tranquillità sociale, soprattutto in questioni frequentemente occorrenti nella vita quotidiana, risoluzione delle lotte tra famiglie e tribù, problemi legati alla terra e all'eredità, sono diminuiti. Le funzioni, come quella di mediazione, svolte nel passato permisero loro di consolidare il proprio ruolo e di accrescere il proprio status e prestigio. Al giorno d'oggi, vengono criticate soprattutto la lunga durata dei giudizi su questioni sociali e la mancanza di spirito religioso dei tribunali. (Cf. Pekasıl, Tahir, "Geleneksel Dini Statülerin Toplumsal Uzlaşıya Katkı İmkanları: Mardin Örneğinde Seydâlar." *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*, 9-11 maggio 2014, p. 230.) Le diminuite funzioni esprimono anche il

loro status sociale perduto. Perché le mediazioni che svolgevano, ad esempio, rafforzavano il loro ruolo e prestigio.

57 Özenç, Ali, "Dinî Statü Sahibi Medrese Seydâlarının ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı (Diyarbakır Örneği).", *Journal of International Management and Social Researches/Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2) 2014, pp. 4-5.

Lo sciamanesimo degli Ob-Ugri come fenomeno storico e culturale

di N.V. Alekseyonok

Lo sciamanesimo degli Ob-Ugri è un fenomeno culturale specifico che contiene non solo elementi di una visione del mondo emergente, ma anche l'intero serbatoio della mitologia etnica. Questo fenomeno non può essere compreso al di fuori del contesto delle visioni religiose e delle idee mitologiche di questi popoli. Questo specifico fenomeno culturale è strettamente legato all'animismo. Tylor, che definì l'animismo come fede in entità spirituali, cioè l'animazione di oggetti nel mondo circostante, supponeva che questa fosse la prima forma di credenza religiosa dei popoli arcaici [1]. Lo sciamanesimo è anche associato alla magia, al feticismo e al totemismo. Le religioni degli aborigeni siberiani non conoscono una chiara divisione del mondo in "terrestre" e "ultraterreno". Dei, spiriti, persone, anime dei morti vivono nello stesso mondo, ma in sue diverse "sfere". L'interazione è possibile tra abitanti di diverse "sfere". I materiali disponibili indicano idee diverse sull'universo tra i diversi gruppi di Khanty e Mansi. In generale, la tradizionale immagine obsko-ugrica del mondo è rappresentata dividendo l'Universo nei mondi Superiore, Medio (che è il nostro mondo terreno) e Inferiore, sia verticalmente che orizzontalmente. I mondi Superiore e Inferiore sono la dimora delle anime dei morti, degli spiriti e degli dei. A differenza della maggior parte degli insegnamenti religiosi, creati da questo o quel fondatore, si ritiene che lo sciamanesimo si sia sviluppato in modo naturale e storico. Ad un certo stadio di riflessione del mondo nella mente delle persone, suppone V.E. Arefiev, l'immagine dell'Universo mitico divenne così significativa e estesa, che solo individui dotati di partucolari abilità e sottoposti a una formazione specfica potevano comprenderla [2]. Nella maggior parte delle società c'è bisogno di un "mediatore" tra il mondo umano e gli altri mondi. Il concetto di "sciamano" è usato in molte lingue. La versione principale della sua origine deriva dalla parola *Evenki saman* [3]. «Il mondo dello sciamanesimo è pieno di vari spiriti, dannosi e benefici per gli esseri umani. Le persone diventano spiriti anche dopo la morte. Associato alla venerazione degli spiriti dei morti è il culto degli antenati, un'altra forma di credenza religiosa antica. Si ritiene che lo sciamanesimo non sia tanto una forma di credo religioso quanto un tipo di pratica religiosa. La definizione dello sciamanesimo ci permette di comprendere l'immagine mitologica del mondo di quelle tribù in cui esiste questo tipo di pratica ... uno sciamano è un intermediario tra le persone e gli spiriti, tra il mondo terreno e le dimore degli spiriti nel cielo e nel sottosuolo. Per spostarsi tra i mondi, ci sono alcuni percorsi che lo sciamano segue.

Spesso questo percorso è pensato come un viaggio lungo l'albero del mondo, che collega diversi livelli del mondo. Ogni mondo ha i suoi pericoli. Muovendosi tra i mondi, lo sciamano è in grado di “recuperare” e “restituire” l'anima di una persona morente; curare il paziente espellendo lo spirito che ha causato la malattia. Poiché tutti gli eventi significativi si verificano come risultato dell'influenza di determinati spiriti, uno sciamano che sa entrare in contatto con loro e influenzarli è una figura molto apprezzata e importante. Ricorrevano al suo aiuto in tutte le situazioni in cui la sola forza umana non era sufficiente per raggiungere il successo» [4, p. 114–115]. Pertanto, l'essenza dello sciamanesimo, a nostro avviso, è il riconoscimento della diversità e della ricchezza del mondo circostante, che supera di gran lunga la conoscenza di se stessa da parte di una persona. «Riconoscendo la presenza di un numero enorme di forze naturali e sacre, lo sciamanesimo, pur riconoscendo l'insignificanza dell'uomo, offre tuttavia un intero sistema che compensa l'influenza incontrollabile del mondo esterno sull'uomo. Pertanto, quasi tutti i fenomeni e gli oggetti significativi della natura vengono spiritualizzati e animati attraverso il riconoscimento della presenza necessaria di esseri soprannaturali che abitano la natura. Ogni oggetto ha una sua forma di realizzazione, oltre a quella materiale. E questa incarnazione è l *anima*, lo spirito di un oggetto o di un fenomeno» [5, p. 35]. Molti di quanti fanno ricerca sulla cultura degli Ob-Ugri notano che tra i popoli Khanty e Mansi, la fede negli dei occupa un posto importante, ma non principale, poiché vengono affrontati direttamente molto raramente. Più vicino, c'è il mondo degli spiriti, che funge da intermediario tra il mondo degli dei e il mondo degli uomini. Nel sistema delle credenze, è la fede negli spiriti a svolgere un ruolo dominante [6, p. 21].

È generalmente accettato nella comunità scientifica che le basi dello studio dello sciamanesimo siano state gettate in Russia. Già nella letteratura del XVIII secolo si riflette il concetto di sciamanesimo. Ci sono menzioni precedenti degli sciamani dei popoli della Siberia nei libri yasak, annotazioni negli arruolamenti e nei congedi di militari russi, in altri documenti del XVII secolo e successivamente nelle opere di stranieri. Secondo l'archeologia, i rituali sciamanici venivano praticati in Siberia già nel Neolitico e nell'età del bronzo. Troviamo le prime informazioni sullo sciamanesimo siberiano nei lavori di un'intera galassia di scienziati e ricercatori, come: G. Novitsky (1715), I. Georgi (1779), P.S. Pallas (1788), F. Belyavsky (1833), V.N. Shavrov (1844), A. Reguli (1846), M. Castren (1842), O. Finsch (1879), N.L. Gondatti (1888), B. Munkacsi (1889), N.N. Kharuzin (1890), V. Bartenev (1896), A. Dunin - Gorkavich (1911), G. Dmitriev - Sadovnikov (1911), K.F. Karjalainen (1911), V.G. Bogoraz (1910), KM. Rychkov (1914), L.Ya. Sternberg (1927), G.V. Ksenofontov (1928-1929), M.B. Shatilov (1931), F. Kohn (1934), D.K. Zelenin (1935) e altri. Negli anni 30 del XX secolo, la propaganda antireligiosa si intensificò e molti sciamani furono perseguitati. In tali condizioni politiche, la ricerca sullo sciamanesimo era difficile. Negli anni '60 e '80 del XX secolo. nel contesto dello studio della cultura e della vita dei piccoli popoli del Nord, della Siberia e dell'Estremo Oriente, sono stati condotti numerosi studi etnografici sullo sciamanesimo (N.A. Alekseev, V.N. Basilov, S.I. Vainshtein, I.S. Vdovin, V.P. Dyakonova, L Karunovskaya, M. B. Kenin - Lopsan, T. M. Mikhailov, L. P. Potapov, S. A. Tokarev, V. N. Chernetsov, L. Y. Sternberg, M. Eliade e altri .). I lavori scientifici di questi ricercatori hanno raccolto molto materiale sulle caratteristiche generali dello sciamanesimo e sulle specificità delle sue manifestazioni tra i singoli popoli del Nord e della Siberia. Negli ultimi anni, un contributo significativo allo studio

della cultura degli Ob-Ugri, sciamanesimo compreso, è stato dato da Z.P. Sokolova, E.A. Schmidt, V.M. Kulemzin, N.V. Lukina, I.N. Gemuev, A.V. Golovnev, K. G. Karacharov, ecc. Dagli anni '90, i rappresentanti di questi stessi gruppi etnici sono stati attivamente coinvolti nella ricerca scientifica sulla cultura tradizionale, interpretando i fenomeni della cultura dei loro popoli (T.A. Moldanova, T.A. Moldanov, T.V. Voldina, M.A. Lapina, E.I. Rombandeeva, S.A. Popova, A. S. Pesikova, T.G. Kharamzin, T.R. Pyatnikova, ecc.).

Diversi approcci, costantemente cambiati o aggiornati, si sono succeduti fin dall'inizio dello studio del fenomeno dello sciamanesimo. Nel 1715 G. Novitsky vedeva nelle azioni sciamaniche l'opera del *demonio*, e negli sciamani i suoi *servitori* [7, p. 48–49]. Nel XVIII secolo P. S. Pallas e altri ricercatori consideravano gli sciamani ingannatori e ciarlatani [8, p. 79–82]. I. Georgi nel 1770 espresse l'opinione che negli sciamanisti siberiani del suo tempo si dovesse osservare il «… degrado e oblio dell'essenza originaria degli insegnamenti sciamanici » [9, c. 98, 116]. Gli stessi sciamani, cercando di sfuggire alla persecuzione da parte dell' amministrazione zarista, per difendere il persistere di rituali sciamanici dopo il battesimo formale, affermarono che «lo sciamanesimo non è una fede o una religione, ma un'attività privata», simile alla medicina tradizionale [10, p. 218]. Alla fine del XIX secolo. N. L. Gondatti conferma: «Attualmente, gli autoctoni della Siberia nordoccidentale, con un piccolo numero di Ostyak e Samoiedi del sud, sono tutti battezzati e sono tutti considerati cristiani, ma nella maggior parte dei casi solo nominalmente, perché quasi tutti, o nessuno escluso, ancora credono nei loro dei, celebrano i loro sacrifici, onorano i loro sciamani allo stesso modo di come facevano prima dell'adozione del cristianesimo; l'unica differenza è che ora cercano di celebrare tutti i rituali di nascosto, celandosi principalmente alle autorità spirituali e secolari, temendo che possano pretendere o imporre qualche tipo di punizione, e questo, è ciò che temono più di ogni altra cosa.» [11, pag. 9–17]. Dal 1870, nota S.A. Tokarev, lo sciamanesimo comincia a essere visto come un particolare stadio di sviluppo di qualsiasi religione in generale [12, p. 267]. Ciò è dovuto alla diffusione delle opinioni della scuola evoluzionista. Anche V. Mikhailovsky condivideva le stesse opinioni [13, p. 5, 85]. Nel 1905 N.N. Kharuzin ha scritto: «Lo sciamanesimo dovrebbe essere inteso come la capacità degli individui di entrare in comunicazione diretta con esseri soprannaturali. Conseguenza di questa capacità sono le altre qualità dello sciamano (stregoneria, trasformazioni, ecc.).» [14, p. 400]. Nel 1910 V.G. Bogoraz ha definito lo sciamanesimo così: «Lo sciamanesimo è uno stadio dello sviluppo religioso che corrisponde all'animismo, come stadio dello sviluppo filosofico. L'animismo è la filosofia e allo stesso tempo la teologia dello sciamanesimo.» [15, p. 4–5]. Considerava la principale caratteristica distintiva degli sciamani quella di comunicare con gli spiriti, agendo attraverso mezzi magici, rituali, amuleti e incantesimi, per influenzare gli spiriti circostanti a proprio favore o a scapito dei suoi concorrenti. «La funzione più importante di uno sciamano – scrisse nel 1914 K.M. Rychkov – è la guarigione dei malati, cioè la lotta contro gli spiriti maligni che distruggono il corpo umano.» [16, p. 2]. F. Kohn definisce così la pratica sciamanica: «Gli sciamani sono principalmente guaritori, medici. La specialità di uno sciamano è la lotta contro gli spiriti maligni, l'intercessione presso di loro per conto di qualcuno. Durante il rituale (mistero sciamanico), lo sciamano va alla ricerca dello spirito che ha preso possesso dell'anima del paziente ... e alla fine raggiunge il suo scopo: lo spirito accetta di liberare il corpo del paziente in cambio di un certo compenso.» [17, p. . 70]. D.K. Zelenin

credeva che lo sciamanesimo fosse caratterizzato da una transizione da concezioni zoomorfe riguardo agli spiriti, a quelle antropomorfe, con conseguente sviluppo della credenza in una loro infiltrazione in una persona − lo sciamano. Afferma: «Uno sciamano, a nostro avviso, è una personalità nevrotica, cui è stata imposta dalla comunità una singolare funzione medica: assorbire i demoni della malattia dai malati della collettività, per curarli in modo rapido e sicuro.» [18, p. 363]. Mircea Eliade, storico rumeno delle religioni, vede l'essenza dello sciamanesimo nella "tecnica arcaica dell'estasi" [19]. Una caratteristica importante che caratterizza lo sciamanesimo, secondo V.N. Basilov , sarebbe la capacità di persone particolari di agire da intermediari tra uomini e spiriti: «Lo sciamanesimo è una forma di culto. Nel suo ruolo di intermediario tra il mondo degli spiriti e quello degli uomini, lo sciamano è simile ad uno stregone...» [20, p. 13]. S. A. Tokarev individua le malattie nervose come base fisica dello sciamanesimo. Ipotizza che in una certa fase storica dello sviluppo della società, si sia profilato l'inizio della disgregazione della primitiva comunità tribale, con «… credenza diffusa nell'origine soprannaturale delle malattie nervose, credenza nella *possessione*.» Ma probabilmente era stato il nevrotico a imparare a dominare le proprie crisi, a auto-indurle e regolarle a comando, producendo un effetto particolarmente forte sull'immaginazione di coloro che lo circondavano. Naturalmente, a una persona di tal fatta veniva attribuita non solo la capacità di comunicare con gli "spiriti", ma anche il dono di invocarli intenzionalmente, incorporarli in se stesso e indurli a compiere le azioni necessarie. Quel tipo di persona divenne lo sciamano. Nevrastenici, isterici, epilettici ci sono sempre stati e ci sono. Ma solo in una certa struttura sociale, in una certa fase dello sviluppo storico, vale a dire in una comunità tribale in disgregazione, questi elementi diventano poli di coagulo di idee superstiziose. «Solo in condizioni di disintegrazione del sistema tribale un paziente nevrotico può diventare uno sciamano.» [12, p. 284]. Allo stesso tempo, Tokarev ammette che l'interpretazione dello sciamanesimo non può essere ridotta al solo biologismo. «La cosa più difficile nel problema dello sciamanesimo è il pericolo di cadere nel biologismo, attribuendo il ruolo principale al lato neuropsichico dei fenomeni sciamanici, perdendo di vista il loro lato storico, socialmente condizionato. Determinare la corretta relazione tra l'uno e l'altro significherà, in sostanza, trovare la giusta soluzione al problema» [12, c. 290]. Come si può vedere dagli esempi sopra riportati, i ricercatori hanno opinioni divergenti sullo sciamanesimo: alcuni ritengono che la capacità principale degli sciamani sia la comunicazione con gli spiriti; altri considerano sciamanesimo qualsiasi stregoneria anche non legata alla comunicazione con gli spiriti; altri ancora, lo ritengono generalmente un fenomeno di ciarlatanismo, ovvero che il rituale sciamanico altro non sia che *un attacco isterico indotto artificiosamente*, ecc. Tutto ciò suggerisce che lo sciamanesimo rimane uno dei problemi più difficili nella storia delle religioni. Esiste un'enorme quantità di letteratura sullo sciamanesimo, ma non esiste ancora una chiara comprensione di questa specifica forma di religione e molti aspetti di questo fenomeno rimangono oggetto di dibattito.

Uno studio della letteratura dedicata allo sciamanesimo siberiano mostra un ricco materiale che caratterizza in dettaglio le forme esterne di questo fenomeno (abbigliamento specifico, attributi, rituali, comportamenti degli sciamani, ecc.), ma per lo sciamanesimo degli Ob-Ugri:, Khanty, e Mansi, queste informazioni sono ancora molto scarse. Ciò potrebbe essere dovuto al fatto che un certo numero di ricercatori ritiene che questo fenomeno sia scarsamente

presente tra gli Ob-Ugri: « Lo sciamanesimo era diffuso tra tutti i popoli della Siberia, particolarmente pronunciato tra gli Evenchi, i Selkup e i Nenets. Tra i Khanty e i Mansi nel XX secolo. è apparso fenomeno più debole, poiché contro di esso è stata condotta una lotta attiva dal momento dell'introduzione del cristianesimo fino all'inizio degli anni '90. Gli sciamani furono arrestati ed esiliati, molti morirono...» [21, p. 75]. Di grande interesse, a questo proposito, sono i materiali sulle credenze, compreso lo sciamanesimo, degli Ob-Ugri che vivono nel territorio dell'Okrug autonomo di Khanty-Mansiysk - Ugra, raccolti tra gli anni 70 e 90 del XX secolo da V. M. Kulemzin [22] e N. V. Lukina [23], nonché la ricerca scientifica autonoma di quegli stessi popoli. Nonostante la grande somiglianza dell'ideologia religiosa degli Ob-Ugri, si rivelano numerose caratteristiche particolari di ciascuno dei gruppi Khanty e Mansi. Lo sottolineano soprattutto nei loro lavori di ricerca. V.M. Kulemzin [22] e Z.P. Sokolova [21]. Quindi, è giustificato identificare i gruppi territoriali degli Ob-Ugri per studiare la loro cultura e lo sciamanesimo in particolare. Studiando la cultura dei Vasyugan, di Aleksandrovsky, Vakhovsky dello Jugan e Khanty dell'Agan negli anni '60 e '70, Kulemzin V.M. suggerisce che l'incompletezza e la natura generale delle informazioni sul clero dei Khanty contrasta con il ricco materiale sullo sciamanesimo di altri popoli di Siberia perché tra gli Ob Ugri gli sciamani non si distinguevano così nettamente nelle loro funzioni, azioni e attributi esterni, come tra gli altri popoli siberiani. Questa è probabilmente la particolarità di questo fenomeno tra gli aborigeni Ugri, che attende i suoi nuovi ricercatori.

Esiste la possibilità che il motivo risieda anche in quella *apertura reticente* dei gruppi etnici studiati, che, secondo A.S. Pesikova aiutò, a suo tempo, gli aborigeni a preservare la propria etnia. Agrafena Semyonovna Pesikova, che è cresciuta ed è stata allevata in un ambiente tradizionale e ha dedicato la sua vita allo studio della cultura del popolo Khanty, ha determinato i principi di base con cui si può navigare nella psicologia dei Khanty, in particolare in quella dei Pimsky. Il principio di *apertura reticente*, a suo parere, «è funzionale a un etnocentrismo leale nei confronti degli altri popoli e delle altre culture.» «Tra i Pim Khanty puoi spesso incontrare persone candide e di cuore aperto. Ma questa apertura è una superficie. L'esperienza storica di preservare la propria etnia suggerì agli Ob-Ugri di tenere lontano dagli altri tutto ciò che hanno di prezioso ... I Pim Khanty sono sempre ospitali: ti daranno da mangiare e ti ospiteranno per la notte, ma non ti diranno tutto, non ti mostreranno tutto.»[24, p. 56]. A. S. Pesikova osserva che alcuni ricercatori provenienti da *culture estranee* ammettono imprecisioni e distorsioni nei loro lavori su etnografia, storia, lingua e geografia degli insediamenti delle popolazioni indigene del Nord e della Siberia. E ritiene che la ragione di ciò sia la loro ignoranza dell'etnopsicologia di questi popoli, che è la chiave per comprendere le visioni del mondo e la visione del mondo degli Ob-Ugri in particolare. V.F. Zuev nella sua opera "Descrizione degli Ostiachi e dei Samoiedi, che vivono nella provincia siberiana nel distretto di Berezovsky", nota riguardo agli Ostiachi che i loro sciamani sono tenuti segreti, i loro nomi e la loro arte sono nascosti agli estranei [25]. Agrafena Semyonovna non vede tra i suoi parenti alcuna differenza o opposizione tra conoscenza razionale, da un lato, e altre modalità di conoscenza, dall'altro. Tra i suoi compagni di tribù trova «filosofi professionali e filosofi praticanti». Nel loro mondo, il materiale è indissolubilmente legato allo spirituale. Senza tener conto delle peculiarità della psicologia degli Ob-Ugri, i ricercatori ricevono quindi solitamente dagli informatori risposte

monosillabiche, concise, poco sviluppate e povere di contenuto, «poiché le domande non presuppongono i principi su cui si basano i processi mentali delle persone studiate.» Il ricercatore, osserva, vede perfettamente il quadro esterno della vita di queste persone, «ma lo incastra nella rigida cornice della vita tecnogenica europeizzata». [24, p. 75]. A questo proposito, il «quadro nascosto della vita degli aborigeni» resta senza identificazione degli archetipi interni. Quindi, ad esempio, A.S. Pesikova ritiene che gli scienziati non possano spiegare le azioni rituali degli sciamani, il meccanismo delle offerte e dei sacrifici e altre azioni di culto, in modo sufficientemente accurato, senza tenere conto delle idee degli Ob-Ugri sulle diverse dimensioni temporali e spaziali, le sedi che influenzano il corso della vita terrena. «Dopotutto, lo sciamanesimo non è solo fede delle negli dei, ma copre un ambito molto più ampio della vita umana: la guarigione dalle malattie, la trasformazione dei propri desideri in realtà, la connessione dell'uomo con la Natura, con l'intero Universo, ecc.» [24, p.76]. «I ricercatori, gli scienziati del nord – scrive – devono considerare tutti gli aspetti della vita delle popolazioni indigene del Nord "dall'interno", e tutto l'enorme materiale degli scienziati richiede di essere decifrato dal punto di vista delle idee filosofiche e religiose di questi popoli sul Cosmo, sui Mondi, sulla Vita sulla Terra, sul posto dell'Uomo su di essa.» Secondo le idee, ad esempio, di Surgut Khanty, «ogni oggetto ha la propria velocità e densità di animazione, perché ammantato di un *rÿv* (traduzione: *aura, sfera, biocampo*) invisibile all'occhio umano, che è proprio di ogni oggetto e fenomeno e interagisce con altre *aure* di altri oggetti e fenomeni, modificando le azioni, il grado di influenza e la qualità di queste azioni» [24, p. 29]. Nello spazio circostante di questo popolo «il tutto e ogni cosa» è animato. Ad esempio, nella loro visione del mondo si ritiene che l'*aura* di una pietra abbia una densità molto espansa, che si estende ad ampio raggio, e quindi possa avere un effetto più potente ed esteso nello spazio e nel tempo rispetto all'*aura* più densa di una persona comune. Se le mura di una casa assorbono costantemente scandali, litigi tra coniugi e altri membri della famiglia, col tempo l'edificio stesso inizia a influenzare gli ospiti, che qui si sentono a disagio, soffrono di insonnia e talvolta si ammalano. « Qualsiasi esperienza del soggetto, qualsiasi influenza su di lui dall'esterno è impressa nella sua *aura* nella misura in cui questa sostanza effimera è capace di produrre tale fissazione » [24, p. 30]. Lo stesso meccanismo vale per i sacrifici. Secondo la visione del mondo Khanty, le preghiere, le richieste e i desideri dei donatori sono impressi nelle *aure* delle offerte e dei sacrifici e vengono poi facilmente interpretati dai destinatari. Secondo Agrafena Semyonovna, le persone, ad eccezione dei neonati e degli sciamani, hanno perso la capacità di trasformare la propria volontà in realtà, hanno perso una connessione diretta con gli dei. Solo attraverso offerte e sacrifici la gente comune può chiedere qualcosa agli dei. Ma nella comunità dei Khanty ci sono persone speciali che possono trasmettere le loro richieste agli dei. Queste persone hanno un dono straordinario: hanno un'*aura* meno densa di quello di una persona comune. Sono capaci di «... inviare parte della tua *aura*, con determinate informazioni, a un destinatario specifico (dio), nel posto giusto, per il periodo richiesto, nel tempo passato, presente, futuro.» [24, p. 31]. Gli sciamani hanno tali capacità. Attraverso il rituale, possono spiegare lo stato attuale delle cose, le cause e le conseguenze della situazione attuale, il meccanismo per correggere gli errori passati e ottenere il risultato desiderato. I Surgut Khanty non hanno una casta separata di sciamani, né hanno paramenti specifici. Se i bambini non sono dotati dalla natura di un'*aura* scadente, il padre sciamano non

può far ereditare loro il suo dono. I grandi sciamani godevano di grande rispetto da parte dei loro parenti. Il nonno della Pesikova, Pavel Nikolaevich, era un potente sciamano. Quando aveva dieci anni fu testimone di un evento straordinario. Una femmina sterile della loro mandria iniziò a uccidere, calpestandoli con gli zoccoli, i nuovi nati. Suo padre voleva ucciderla, ma il nonno sciamano non glielo permetteva. «Ha accarezzato la femmina, le ha accarezzato il muso, le ha sussurrato qualcosa, prima in un orecchio, poi nell'altro. Poi ha preso un coltello e le ha inciso il vello, su entrambi i lati, con una grande croce. Infine, disse a suo padre che quella femmina sarebbe diventata una grande fattrice e un saggio capo del gregge. E così è successo. Non ci crederei, se tutto non fosse realmente accaduto davanti ai miei occhi » [24, p. 9]. Secondo i Khanty tutti: persone, animali, piante e cose sono uguali, hanno uguali diritti alla vita, alla loro libertò e all'espressione della loro volontà. Ma non tutti hanno la stessa capacità di trasformare i propri desideri in realtà. Questa possibilità è alla base della gerarchia degli dei e di tutti gli esseri viventi. Un altro rappresentante della cultura degli Ob-Ugri, ricercatore della cultura del popolo Mansi S.A. Popova, così caratterizza gli sciamani del suo popolo: Gli sciamani più potenti, secondo le sue osservazioni, sono chiamati dalla gente *nyaythum* e *nyaytne* (semplicemente: un *uomo* o una *donna*). Pertanto, sia gli uomini che le donne possono essere sciamani. Queste persone speciali sono distinte in base alla loro forza e potere: il *koipratnekhum* (uomo che suona il tamburello), sa evocare gli spiriti e comunicare con loro, compiendo i suoi rituali (*kamlaniya*) in una *turman kol'a* (casa buia); il *sampalvopsynhotpa* (persona con occhio, orecchio acuto), ha il dono di vedere, udire, l'inaccessibile agli altri, essendo un *veggente*, un mediatore tra Dio, gli spiriti e le persone; la *veseravagnene* (donna che sa molto), sa indovinare il *movimento* delle cose, e lei stessa sa *muoverle* con lo sguardo; il *nomthontnehotpa* (persona che trova i pensieri), ha la capacità di indovinare il futuro; il *pengyngkhum* (uomo che sa predire il futuro, incantare), ha la capacità di predire il futuro usando un'ascia o un coltello. S. A. Popova così definisce le funzioni di queste persone: «Il compito principale che hanno in comune è fornire sollievo psicologico. Tutte queste figure si ritrovano sia nel folklore che nelle credenze » [26, p. 38]. La Popova ritiene che molti fondamenti del modo di pensare del popolo Mansi siano stati messi in chiaro dai ricercatori attraverso l'analisi delle sessioni sciamaniche. Allo stesso tempo, osserva che non tutte le attività rituali vengono svolte sotto la guida di uno sciamano. In molte cerimonie, ad esempio nella Festa dell'Orso, lo sciamano è un semplice partecipante, e ci sono persino rituali in cui allo sciamano è vietata la partecipazione. Giunge, quindi, alla conclusione che lo sciamano non è l'immagine, ma solo il riflesso, della visione del mondo del popolo Mansi. E i postulati fondamentali della visione del mondo, le regole del culto, l'esecuzione delle iniziazioni, la conoscenza dei tabù erano e sono custoditi nei «segreti della memoria familiare». Un altro rappresentante della cultura del popolo Khanty T.R. Pyatnikova ha raccolto materiali per 11 anni, ricercando le credenze degli Ust-Kazym Khanty nella regione di Beloyarsk, dedicate a idee sulle cause delle malattie e delle disgrazie nella vita umana e su alcuni metodi per combatterle. Osserva che la vita del popolo Khanty è strettamente intrecciata con il mondo degli spiriti, che sono in costante interazione con la persona e ne determinano lo stato spirituale e mentale. Gli spiriti possono trattare con condiscendenza le persone o essere loro ostili. Possono persino forzare una persona e costringerla a eseguire la loro volontà, come, ad esempio, ad accettare il dono sciamanico per eredità. Gli spiriti ostili

agiscono di notte o quando cala il crepuscolo. «Secondo le credenze popolari, le malattie umane sono causate da diversi fattori: le azioni di spiriti maligni, che sono spiriti di malattia: il *potma* malefico (energia negativa di una persona su un'altra); gli spiriti dei morti (in caso di riti funebri e commemorativi impropri); le divinità, anche, alle quali hanno promesso di fare un sacrificio e non lo hanno fatto, ecc. Il rapporto tra spiriti e danno non è sempre chiaro anche agli stessi informatori» [27, p. 245). Secondo gli informatori, scrive Pyatnikova, se si infrangono gli interdetti della sera (spazzare il pavimento, avvolgere fili, guardare fuori dalla finestra, fare rumore, ecc.), allora uno spirito maligno può entrare in casa. « Quando entra in casa la sera, non tutti lo sentono, porta via *l'ombra* di qualcuno, dopodiché la persona si ammala e può morire se non vengono prese in tempo misure di guarigione. Se senti la porta sbattere, si deve dire *nyulten card jjapcuc* (il gancio della porta è saltato via), come se ci si vergognasse di aver sentito, e se ne andrà. Quando appaiono o fanno sentire la loro presenza bisogna imprecare, loro obbediscono e se ne vanno»[27, p. 245]. La salute di una persona dipendeva anche dall'*ombra*, che per un po' poteva allontanarsi. C'erano molti interdetti associati: «non puoi calpestare l'*ombra* di una persona o si ammalerà; quando ti alzi dal letto, devi coprire il letto con una coperta o rifarlo immediatamente; non sdraiarsi nella neve, rimane un'*ombra*, e quel posto deve essere calpestato, non disegnare una persona, ecc. Quando una persona si sente male, dice che una delle *ombre* ha lasciato il corpo» [27, p. 246]. Le persone volevano conoscere la causa della malattia che li aveva colpiti e ottenere informazioni sul modo per sbarazzarsene. Nella loro comunità c'erano rappresentanti dell'etnia che hanno saputo dare risposte a queste domande. Attraverso il rituale della predizione del futuro, lo *shartatskhe* (sciamano) di notte nella *casa oscura* scopriva la causa della malattia. «La gamma delle sue azioni rituali comprendeva: espellere lo spirito maligno che si era impossessato del paziente, rimuovere la malattia dal corpo, reintegrare l'*ombra*" allontanata, ecc. Un ruolo importante durante il rituale è svolto dalla riproduzione di un testo di preghiera rivolto a determinate divinità e spiriti; a ciascuno corrisponde un testo specifico, perché amano le formule vivaci e figurate» [27, p. 246]. Secondo le idee di questo popolo, la parola umana ha energia e potere. E nella bocca dello sciamano questa energia si moltiplica molte volte. Lo sciamano agisce come un indovino, un guaritore, un previsore del futuro, in una parola, come un mediatore nel rapporto delle persone con il mondo degli spiriti. Inoltre, il contatto con gli spiriti è possibile solo a determinate condizioni: la presenza di elementi e attributi specifici dell'azione rituale. Il principale è il tamburello, un ruolo significativo nel rituale è svolto dal martello, dalla campana *lonkhalytsup* e dalla freccia *nel*, che svolgono la funzione di comunicazione umana con il mondo degli spiriti. Il tamburello veniva utilizzato solo dal suo proprietario e principalmente per la cura di persone gravemente malate. Se la cerimonia è eseguita da una donna, si utilizzano solo oggetti di ferro (freccia, coltello, ecc.), poiché il tamburello è uno strumento esclusivamente maschile. «Durante il rituale, lo sciamano sedeva al centro della stanza, sulla pelle di un alce o di un cervo, con un tamburello sulle ginocchia. Iniziando il rituale, suona il tamburello e, cantando preghiere, evoca i "suoi" spiriti aiutanti. Cade gradualmente in trance; questo stato è considerato il momento della sua comunicazione con gli spiriti. Il suo assistente era *Yem voshiki* (l'eroe Vezhakarsky), secondo gli informatori, l'*eroe che ritorna nell'ombra*. Sotto forma di orso, aiuta a trovare e restituire l'*ombra* allontanata. La scelta di un orso come assistente è probabilmente dovuta all'idea

dell'orso come creatura appartenente sia al mondo delle divinità, sia al mondo degli animali e delle persone, cioè, allo stesso tempo, al mondo superiore e medio. Per aiutare gli spiriti a soddisfare le richieste, si devono offrire sacrifici e dolcetti osservando tutte le regole, e bisogna conoscere preghiere e le formule evocative.» [27, p. 247]. T.G. Pyatnikova fornisce l'esempio dell'informatore E.G. Pyatnikova (villaggio di Tugiyany), che dice: «Mi sono ammalato gravemente da bambino. Mio nonno paterno ha realizzato brillantemente una *casa oscura*. Era seduto per terra su una pelle, io e mia madre eravamo sul letto. Ha detto le preghiere e ha suonato il tamburello, facendo alcuni movimenti. Dopo un po' si udì battere da tutte le parti ai muri della casa e alla porta. Il nonno cadde come privo di sensi e rimase lì per qualche tempo. Poi ho sentito come se qualcuno mi avesse messo in seno una stoffa avvolta sulla punta di una freccia, che poi ho portato sul lato del cuore per tre giorni. Mi è stato detto che è stato *Em Voshiki* a restituirmi l'*ombra*, avvolta in uno straccio» [27, p. 252].

V.M. Kulemzin in *О хантыйских шаманах* parla di un'altra funzione molto importante dello sciamano: dare consigli corretti e fare previsioni nella pesca e nella caccia. «… la fonte di vita degli sciamani Yolta-ku, così come della gente comune, era la pesca e la caccia..… la scelta di *Vakha*, la preda del futuro sciamano, così come il corretto consiglio agli altri cacciatori, era considerato un segno di autentico sapere.» [22, p. 94]. Se lo sciamano, con frequenza, dava consigli errati, col tempo gli aborigeni credevano che gli spiriti avessero perduto potere e lo consideravano un falso sciamano, e quindi i suoi compagni di tribù smettevano di rivolgersi a lui.

L'interpretazione dei fenomeni della loro cultura nativa da parte di ricercatori provenienti da questi gruppi etnici, ovviamente, è di grande interesse e importanza duratura sia per la scienza che per tutti coloro che sono interessati alla storia e allo stato moderno della cultura tradizionale degli Ob-Ugri. Il lavoro di questi ricercatori aiuta, per così dire, “dall’interno”, come dice A.S. Pesikova, per comprendere meglio la visione del mondo, la comprensione del mondo e la psicologia di questi popoli autoctoni, nonché ad avvicinarsi alla comprensione di un fenomeno così complesso e sfaccettato come lo sciamanesimo nella vita degli Ob-Ugri. È generalmente accettato che questo fenomeno culturale sia andato completamente perduto nella moderna vita aborigena. Allo stesso tempo, c'è chi sostiene «… che, nonostante i forti cambiamenti socioculturali, le caratteristiche principali della visione sciamanica del mondo, tra i moderni eredi di queste tradizioni, continuano ad esistere in forma modificata » [28, p. 300]. Ma questo è un argomento per uno studio specifico.

Quindi, possiamo concludere che gran parte della visione del mondo dei popoli Khanty e Mansi è stata introdotta dallo sciamanesimo. Oggi, nonostante l'abbondanza di pubblicazioni sull’argomento, rimangono aperte le questioni relative alla determinazione di luoghi, tempi di formazione e percorsi evolutivi dello sciamanesimo degli Ob-Ugri. . Continuano ad esistere due punti di vista opposti: lo sciamanesimo è una forma di religione indipendente o no? Secondo noi, i problemi legati allo studio dello sciamanesimo possono essere superati solo con un approccio integrato allo studio di questo fenomeno. Questo fenomeno complesso include il conscio e l'inconscio, il biologico e lo spirituale: il sacro, il sociale, l’etico − normato e non normato dalla tradizione del gruppo etnico. Solo l'integrazione e il coordinamento di filosofia, scienze culturali, etnografia, psicologia, oltre che il coinvolgimento di studiosi provenienti dalle culture in oggetto di ricerca, possono dare un risultato vicino alla verità.

Bibliografia

1.Taylor E.B. *Pervobytnaya kul'tura*, Moskva, 1989.
2.Aref'yev V.Ye. *Vvedeniye v turizm: uchebnoye posobiye*, Barnaul, 2002.
3 Mircea Eliade. *Shamanizm: arkhaicheskiye tekhniki ekstaza*, Kiyev, 2000.
4 A.V. Matetskaya et al. *Religiovedeniye*, Rostov na Donu, 2009.
5 Brachun T.A. "Chukotskiy shamanizm: religioznaya i sotsial'no-kul'turnaya funktsii." *Ekonomicheskiye i gumanitarnyye issledovaniya regionov*. 2010. n. 3.
6 6.Kar'yalaynen K.F. *Religiya yugorskikh narodov*. Per. s nem. N.V. Lukinoy, Tomsk, 1995.
7.Novitskiy G.I. *Kratkoye opisaniye o narode ostyatskom, sochinonnoye v 1715 godu*, SanktPeterburg, 1884.
8.Pallas P.S. *Puteshestviye po raznym provintsiyam Rossiyskogo gosudarstva*. 3, 1, 1788.
9.Georgi I.G. *Opisaniye vsekh obitayushchikh v Rossiyskom gosudarstve narodov, takzhe ikh zhiteyskikh obryadov, obyknoveniy, odezhd, zhilishch, uprazhneniy, zabav, veroispovedaniy i drugikh dostopamyatnostey*, Sankt-Peterburg, 1799.
10.Samokvasov D.YA. *Sbornik obychnogo prava sibirskikh inorodtsev*, Varshava, 1876.
11.Gondatti N.L. *Sledy yazychestva u inorodtsev Severo-Zapadnoy Sibiri* , Moskva, 1888.
12.Tokarev S.A. "Shamanizm." *Ranniye formy religii*, Moskva, 1990.
13.Mikhaylovskiy V. M. *Shamanstvo. (Sravnitel'no-etnograficheskiye ocherki)*. V. 1, Moskva, 1892.
14.Kharuzin N. *Etnografiya: Lektsii, chitannyye v Imperatorskom Mosk. un-te*, Sankt-Peterburg, 1905.
15.Bogoraz V.G. *K psikhologii shamanstva u narodov severo-vostochnoy Azii*, 1910.
16.Rychkov K.M. *O religioznykh vozzreniyakh i shamanizme sibirskikh inorodtsev. Iz doklada*, Omsk, 1914.
17.Kon F.YA. *Za pyat'desyat let* III, Moskva, 1934.
18.Zelenin D.K. *Kul't ongonov v Sibiri*, Moskva-Leningrad, 1936.
19.Mircea Eliade. *Schamanism u sundarchaische Ekstasentechnik*, Zürich- Stuttgart, 1957.
20.Basilov V.N. *Sredneaziatskoye shamanstvo*. (IX Mezhdunarodnyy kongress antropologicheskikh etnograficheskikh nauk - Chicago, sett. 1973 .) Doklady sovetskoy delegatsii), Moskva, 1973.
21.Sokolova Z.P. *Narody Zapadnoy Sibiri: Etnograficheskiy al'bom*, Moskva, 2007.
22.Kulemzin V.M. *O khantyyskikh shamanakh. Sbornik* , Tartu, 2004.
23.Lukina N.V. *Khanty ot Vasyugan'ya do Zapolyar'ya. Istochniki po etnografii*. T. 1: Vasyugan, Tomsk, 2004.
25.Zuyev V.F. *Opisaniye zhivushchikh Sibirskoy gubernii v Berezovskom uyezde inovercheskikh narodov ostyakov i samoyedov*, TIE., n. s. , 1947.
26.Popova S.A. *Obryady perekhoda v traditsionnoy kul'ture mansi*, Tomsk, 2003.
27.Pyatnikova T.R. *Predstavleniya ust'-kazymskikh khanty o prichinakh vozniknoveniya bolezney. Mirovozzreniye obskikh ugrov v kontekste yazyka i kul'tury*. Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii (19–22 maggio 2008g, Khanty-Mansiysk), Khanty-Mansiysk, 2010.
28.Khakkaraynen M.V. *Smysly mifa: mifologiya v istorii i kul'ture*. Sbornik v chest' 90- letiya professora M.I. Shakhnovicha. Sankt-Peterburg, 2001.

Il fenomeno della rinascita delle credenze popolari cinesi. Ripensare la logica della teoria della modernizzazione

di Guo Zhanfeng, Feng Haiying, Li Xiaoyun

1. Revisione della ricerca sulle credenze popolari cinesi

Sin dai tempi antichi, il nostro Paese è stato famoso per la sua civiltà agricola e la sua cultura agricola che dura da migliaia di anni. Le credenze popolari tradizionali sono un'espressione concentrata dell'ideologia della società agricola cinese e non sono cambiate molto, nel corso di migliaia di anni, nonostante i frequenti cambiamenti dinastici. Il motivo è che la nostra antica Cina è stata per migliaia di anni nel quadro stabile della società agricola feudale, e manifesta costumi tradizionali popolari molto aderenti con la produzione sociale e la vita che ne consegue. Le credenze e i costumi popolari tradizionali sono profondamente radicati nel terreno fertile della cultura tradizionale cinese[1]. Al livello di base, la società cinese è rurale[2]. Pertanto, le credenze popolari dei contadini, che rappresentano la maggioranza della popolazione nelle società rurali, sono parte integrante della cultura tradizionale cinese e hanno una lunga storia.

Una serie di fenomeni culturali come certe credenze popolari, rituali e simboli hanno una duplice caratteristica: da un lato sono del tutto simili a residui di stregoneria e animismo primitivi e sono inseparabili dalla *vita secolare*; dall'altro hanno anche notevoli somiglianze con i fenomeni religiosi propriamente detti[3]. Dalla fine del XIX secolo fino ai primi trent'anni del XX secolo, i primi studiosi di antropologia stranieri non riconobbero come religioni queste credenze e rituali popolari cinesi, i suoi principali rappresentanti furono l'antropologo britannico Edward Burnett Tylor (*La Cultura primitiva*,1871), James Frazer e il sociologo tedesco Max Weber[4]. Con lo sviluppo dell'antropologia sociale, il sinologo olandese De Groot e il pioniere dell'antropologia sociale Radcliffe-Brown cominciarono a studiare i fenomeni delle credenze popolari cinesi come sistemi religiosi. A giudicare dalla tradizione religiosa cinese, la religione popolare non ha mai avuto chiesa, teologia, ordini religiosi e gerarchie, il che significa che non esiste una forma religiosa completa. Tuttavia, la religione popolare cinese domina la vita sociale e culturale[5]. In Cina, oltre a religioni istituzionalizzate come il buddismo e il taoismo, ci sono anche un gran numero di altre divinità in cui la gente crede, fedi che gli studiosi generalmente classificano come credenze popolari. Questo tipo di credenza popolare generalmente non ha rituali classici o specifici, e le divinità sono spesso sparse e senza alcun ordine. Non è chiaro quale sia il dio principale, e neppure le origini delle divinità sono chiare. Non ci sono molti credenti taoisti, nel senso stretto del termine, nella società cinese, ma la maggioranza crede negli dei popolari[6]. Pertanto, gli antropologi sociali e culturali, che si sono impegnati nello studio della cultura popolare cinese dagli anni '60, concordano nel considerare le credenze popolari cinesi e i rituali di culto come un sistema religioso completo.

Muovendo da ciò, la *religione popolare cinese*, come intesa dagli antropologi sociali cinesi in termini di oggetti di ricerca, si riferisce alle credenze negli dei, negli antenati, nei fantasmi, nei sacrifici nei templi, nei sacrifici annuali e nei rituali quotidiani che sono popolari tra il popolo cinese, in particolare tra gli agricoltori, e ai rituali periodici, alle istituzioni rituali di famiglie di sangue, ai culti in templi regionali, ai sistemi simbolici di visione del mondo e alla cosmologia[8].

Pertanto, *religione popolare* equivale a *credenze popolari,* nel contesto dell'antropologia sociale, e fa riferimento a una *religione diffusa*, che è diversa dalla *religione istituzionalizzata*, così come ha affermato Yang Qingkun, poiché si riferisce principalmente a credenze religiose, concetti, rituali e simboli sparsi nella vita popolare[9]. Se la *religione popolare* si limita alle attività rituali popolari, ai tipi di credenze, ai simboli e ad altri fenomeni, allora sarà possibile chiarire più efficacemente la sua natura e il suo rapporto con le tradizioni ufficiali e attestate. In questo senso, la locuzione *religione popolare* ha i suoi meriti[10]. Per distinguerlo dalle religioni popolari in generale, l'autore, in questo articolo, centrato in una prospettiva di antropologia sociale, si riferisce a: culto degli antenati, credenza nei fantasmi, sacrifici nei templi, sacrifici annuali e rituali del ciclo stagionale, ecc. dei contadini, utilizzando l'espressione *credenze popolari* come sinonimo di *religione popolare*.

Nell'ambito della ricerca sulle credenze popolari, nell'ultimo mezzo secolo, soprattutto a partire dagli anni '80 del secolo XX, sono apparsi molti risultati di ricerca nel campo della storia della religione, dell'antropologia e della sociologia. Le credenze popolari nella società odierna sono relativamente complesse e diversificate. La ragione di ciò non è solo dovuta allo sviluppo della fede stessa, ma è anche legata all'attuale trasformazione economica, politica, culturale e sociale. L'evoluzione delle credenze popolari in Cina nel corso dei secoli è strettamente correlata ai cambiamenti sociali e politici del paese, che richiedono di essere esplorati e riassunti in modo adeguato[11]. Stimolata dagli studi stranieri sulla tradizione delle credenze popolari cinesi, anche la ricerca degli studiosi nazionali ha prodotto molti risultati e ha aperto dibattiti approfonditi relativamente a ruolo, status, funzione e significato delle credenze popolari, così come sulla loro relazione con la società e i suoi cambiamenti. Fu Ping (2007) ha suddiviso l'attuale ricerca sulle credenze popolari cinesi, dal punto di vista dei metodi di ricerca e dell'orientamento del pensiero, in tre principali paradigmi di ricerca. Il primo paradigma si concentra principalmente sullo studio delle credenze popolari stesse, utilizzando la ricerca sui documenti storici. Le opere più rappresentative comprendono *Zhōngguó mínjiān zōngjiào jiǎn shǐ* [Una breve storia della religione popolare cinese] (2005) di Ma Xisha, *Zhōngguó mínjiān xìnyǎng* [Credenze popolari cinesi] di Wu Bing'an (1996) e *Zhōngguó mínjiān zhū shén* [Divinità popolari cinesi] (1987) a cura di Zong Li e Liu Qun. Il secondo paradigma fa capo principalmente all'antropologia sociale/culturale, che si concentra sul simbolismo e sull'interpretazione del significato di credenze e rituali, con metodo di ricerca principalmente etnografico. Tra questi, ricordiamo Fei Xiaotong, che in *Jiāngcūn Jīngjì* (2003) [Economia di Jiangcun], esamina lo status e il ruolo degli dei popolari, come Liu Huang, Zhang Dadi e *il dio della cucina,* nella vita sociale e produttiva del popolo. Il terzo paradigma conduce la ricerca dal punto di vista del processo sociale, per cui non solo esamina il contenuto e la natura delle credenze e dei rituali, ma si concentra anche sullo studio del comportamento degli attori di pratiche e credenze rituali. Il fattore del potere statale è spesso una variabile importante in tali studi. La preoccupazione principale di questo tipo di ricerca è investigare le complesse relazioni tra lo stato e la società rurale, lo stato e il popolo, il potere statale e il potere sociale, nell'effettivo funzionamento delle credenze e dei rituali popolari. I lavori rappresentativi in quest'area includono *Cūnluò shìyě zhōng de wénhuà yǔ quánlì* [Cultura e potere dalla prospettiva del villaggio] di Wang Mingming (1997), *Zhīshì, zǔzhī yǔ xiàngzhēng zīběn – zhōngguó běifāng liǎng zuò kǒngmiào zhī shídì kǎochá* [Conoscenza,

organizzazione e capitale simbolico - Indagine sul campo di due templi di Confucio nel nord della Cina] di Jing Jun (1998), *Yīzuò bówùguǎn – miàoyǔ jiànzhú de mínzú zhì* [Un museo - Etnografia dell'architettura del tempio] di Gao Bingzhong (2006)[12].

Considerando il contenuto dei suddetti tre paradigmi, vediamo che la ricerca sulle credenze popolari è un processo di continua espansione. Dalla credenza stessa, alle sue funzioni – passando per l'analisi dell'interazione tra potere statale e credenze popolari dal punto di vista della teoria dello Stato – tutto mostra che esiste un'evoluzione dinamica tra credenze popolari e potere statale nei diversi stadi dello sviluppo sociale. Man mano che la società cambia, quindi, le credenze popolari subiscono cambiamenti corrispondenti. Ciò che non può essere ignorato è che il potere statale svolge un ruolo importante d'interfenza con le credenze popolari. Dopo la fondazione della Nuova Cina, le forti convinzioni politiche del paese stemperarono le credenze popolari. Tuttavia, con il processo di riforme e apertura, l'educazione politica si è gradualmente ritirata dal campo delle credenze popolari rurali e queste hanno avuto una ripresa. Nelle zone costiere del sud-est, dove l'economia è relativamente sviluppata, la rinascita delle credenze popolari tradizionali ha pienamente dimostrato che nel processo di modernizzazione, ciò che originariamente era considerato *tradizionale* ha cominciato a produrre fenomeni coerenti con la modernità. Quindi, la logica dell'opposizione binaria tra *tradizione* e *modernità*, enfatizzata dalla teoria della modernizzazione è diventata questione discutibile.

2. Oltre le barriere della logica della teoria della modernizzazione

Essendo la teoria dello sviluppo sociale dominante dagli anni 40 agli anni 50, la teoria della modernizzazione ha avuto un profondo impatto sulla maggior parte dei paesi arretrati non occidentali[13]. Nel senso comune, la modernizzazione è un processo di trasformazione sociale e storica, un processo sociale che porta da un sistema sociale ed economico tradizionale, agricolo e rurale a una società secolarizzata, industriale e urbana. Su scala globale, la modernizzazione è stata realizzata per la prima volta in Occidente, quindi i nostri standard di riferimento sono spesso presi dal processo di modernizzazione e dal grado di sviluppo della modernità sperimentato dalle società occidentali[14]. Sfide e risposte sono diventate le caratteristiche e le capacità fondamentali della società moderna[15]. Poiché la Cina è coinvolta nel processo di modernizzazione, la questione se la *credenza popolare*, come cultura tradizionale, sia compatibile con lo sviluppo della modernizzazione è diventata attualmente un importante argomento di dibattito accademico[16]. Il primo a studiare il rapporto tra modernizzazione e religione fu il famoso sociologo Max Weber, che in *Konfuzianismus und Taoismus* (1915) argomentò che, mentre il razionalismo confuciano deve adattarsi al mondo, il razionalismo puritano, il mondo, lo deve dominare[17]. Ma nello stesso tempo, Yang Qingkun crede che il nucleo degli insegnamenti del confucianesimo e del taoismo sia il *Tao*. Cioè l'armonia – nascosta dietro l'universo e la società umana – delle leggi immutabili della quiete e dell'equilibrio, piuttosto che lo spirito innovativo e intraprendente dell'etica protestante. Di conseguenza, le credenze popolari (la religione popolare) diffuse, profondamente influenzate dal confucianesimo e dal taoismo, non contengono fattori positivi che promuovano lo sviluppo della modernizzazione[18]. Secondo la divisione binaria di Redfield tra *grande tradizione* e *piccola tradizione* e l'analisi della loro influenza sullo sviluppo della modernizzazione, le credenze popolari appartengono a quella *piccola tradizione* che ostacola lo sviluppo della

modernizzazione. Naturalmente, in seguito, alcuni studiosi nazionali iniziarono a studiare la relazione tra la cultura tradizionale cinese, comprese le credenze popolari, e la modernizzazione. Ad esempio, il professor Luo Rongqu ritiene che «sebbene la tradizione non possa automaticamente fungere da forza trainante per la modernizzazione, l'uso di fattori tradizionali può svolgere un certo ruolo guida nella modernizzazione». Il dottor Sun Guangde, professore alla National Taiwan University, ipotizzò quattro tipi di relazioni tra tradizione cinese e modernizzazione: «In primo luogo, la tradizione cinese ostacola l'occidentalizzazione o la modernizzazione; in secondo luogo, la tradizione cinese promuove l'occidentalizzazione o la modernizzazione; in terzo luogo, la cultura tradizionale cinese non ostacola né promuove l'occidentalizzazione o la modernizzazione; in quarto luogo, alcuni aspetti della cultura tradizionale cinese talvolta ostacolano l'occidentalizzazione o la modernizzazione, talvolta promuovono l'occidentalizzazione o la modernizzazione»[19]. Tutti gli studi sopra menzionati utilizzano la logica di pensiero della teoria della modernizzazione per analizzare le credenze popolari tradizionali e non si sono mai sbarazzati dello stereotipo dell'utilizzo della teoria della modernizzazione come quadro di riferimento. Lo sviluppo della modernizzazione occidentale ha una storia di solo qualche centinaia di anni, mentre le credenze popolari cinesi tradizionali, che esistono da migliaia di anni, sono considerate *superstiziose* secondo gli standard di valutazione della teoria della modernizzazione occidentale. Una tale valutazione deve avere i suoi limiti. I primi in Cina a usare la parola *superstizione* nel senso occidentale per criticare le credenze popolari furono i missionari cattolici che si opposero alle *consuetudini cinesi* durante le dinastie Ming e Qing. Il 12 settembre 1645, la Santa Sede pubblicò per la prima volta un documento in cui si opponeva all'*etichetta cinese*, ritenendo che combustione di incenso, l'offerta di fiori e di sacrifici, nonché rituali come offrire cibo e versare libagioni, da parte dei Cinesi, nei luoghi sacri come il Tempio di Confucio, il Tempio di Chenghuang, il Tempio di Tutu, il Tempio Guandi e il Tempio Tianhou (Mazu) sono tutti «culti idolatri e attività superstiziose» e devono essere proibiti. Dopo la Guerra dell'Oppio, l'invasione e l'impatto della cultura moderna occidentale portarono al declino della cultura tradizionale; il *Movimento della Nuova Cultura del 4 maggio* utilizzò consapevolmente la modernità occidentale per opporsi alla cultura tradizionale cinese, accelerandone ulteriormente la disintegrazione e dando così nascita alla modernità cinese, una modernità unilaterale[20]. Tuttavia, il tradizionale sistema sociale occidentale si è evoluto gradualmente nell'arco di centinaia di anni, invece di subire cambiamenti improvvisi attraverso la rivoluzione e l'ingegneria sociale, come è avvenuto nella Cina moderna. I paesi occidentali nel processo di modernizzazione non hanno abbandonato le loro tradizioni. Le chiese, i monasteri cristiani e le sinagoghe continuarono a fiorire alla fine del XX secolo e le materie classiche avevano ancora spazio per sopravvivere nelle università occidentali. Negli anni Trenta alcuni intellettuali cinesi avvertivano già una certa minaccia: il 60% della letteratura classica cinese non poteva più essere compresa. Negli anni '80 questa percentuale era aumentata[21].

Marshall Sahlins (2008) ha sottolineato che la lotta dei popoli non occidentali per creare la propria cultura moderna ha distrutto i concetti, ampiamente accettati tra gli occidentali, di opposizione tra tradizione e cambiamento, costume e razionalità. Particolarmente evidente è la distruzione del famoso concetto novecentista di opposizione fra tradizione e sviluppo. Come abbiamo già osservato, nella moderna economia della crescita, la cosiddetta *tradizione*,

gravata da *irrazionalità*, è sempre stata considerata una resistenza al cosiddetto *sviluppo*. E' La questione è problematica[22]. La modernità è l'ovvia caratteristica principale della teoria della modernizzazione, ma ignora la relatività e la diversità delle culture. Il *Principio della diversità culturale* abbandona gli standard di valore del *centralismo cristiano*, quelli del *centralismo occidentale* e della *supremazia scientifica,* privilegiando, invece, l'*etnologia*. La prospettiva *antropologica* tratta tutti i gruppi etnici e le religioni allo stesso modo, permettendo grandi progressi al pensiero umanistico nel XX secolo[23]. Giddens ritiene che finora, per un motivo o per l'altro, la comprensione della modernità nelle scienze sociali sia ancora estremamente superficiale. Esiste chiaramente un continuum tra tradizione e modernità, e nessuna delle due nasce dal nulla[24]. Che razza di errore sarebbe se ci limitassimo a confrontarle in modo esclusivamente laico? Tuttavia, gli enormi cambiamenti che si sono verificati negli ultimi tre o quattro secoli (momento breve, dal punto di vista storico!) sono così drammatici, e i loro effetti sono così estesi e di tanta portata, che quando proviamo a comprenderli a partire dalle conoscenze precedenti a questo cambiamento, scopriamo che possiamo ottenere solo un aiuto molto limitato[25]. Il sociologo Zheng Hangsheng ha una spiegazione brillante per la comprensione di *tradizione* e *modernità*, secondo cui la tradizione è il *passato vivente*, quella parte del passato che può *vivere* nel presente. In quanto passato vivente, le tradizioni sono oltre che il *presente*, perfino il *futuro*, perché spesso danno origine a tendenze sociali a lungo termine[26]. Ciò ha grandi implicazioni per comprendere i concetti di tradizione e modernità.

Contrariamente alle ipotesi, sia dei sociologi classici della religione, sia dei teorici della modernizzazione, le aree economicamente più sviluppate lungo la costa sud-orientale della Cina vedono una più rapida rinascita delle credenze popolari tradizionali e al contempo svolgono un ruolo positivo nella modernizzazione. L'emergere di questo fenomeno mette in discussione la classica affermazione secondo cui «le credenze popolari ostacolano lo sviluppo della modernizzazione». Le indagini sul campo di molti studiosi come Wang Mingming e Zhou Daming hanno confermato tale problema[27]. Tuttavia, secondo l'autore, non è tanto importante discutere «se le credenze popolari siano favorevoli alla modernizzazione», quanto, piuttosto, riesaminare se ci siano problemi con lo stesso «standard di riferimento della teoria della modernizzazione». . La teoria della modernizzazione ignora relatività e diversità culturali. Le culture delle diverse nazioni imparano tutte le une dalle altre: quando i paesi sottosviluppati non occidentali prendono in prestito e introducono la cultura occidentale dai paesi d'origine, ignorano l'adattabilità di tale cultura alle particolarità dell'ambiente umanistico in cui si trapiantano. Analogamente, molte persone considerano erroneamente lo sviluppo sociale come un processo evolutivo unidimensionale, ignorando la complessità e le peculiarità dei processi di sviluppo sociale e quindi tracciano un confine troppo netto tra *tradizione* e *modernità*. Ciò che è ancora più sconcertante è che i paesi occidentali non hanno abbandonato l'usuale fiducia nel processo di modernizzazione e sviluppo, anche se, a tutt'oggi, nei paesi sviluppati, le credenze religiose sono prevalenti.

3. Riesaminare il ruolo delle credenze popolari nel contesto della globalizzazione

Le credenze popolari tramandate per migliaia di anni sono strettamente integrate con la struttura sociale e culturale unica della Cina. Nel processo di modernizzazione dobbiamo riflettere. Non possiamo affermare ciecamente i valori occidentali. Dovremmo guardare alle credenze popolari cinesi da una prospettiva diversa. Non possono più essere semplicemente

intese come superstiziose o arretrate, ma devono essere riconsiderate. Occorre esaminarne il valore e il significato sociale.

In quanto forma di religione, quale funzione svolge la credenza popolare tradizionale nello sviluppo sociale? L'antropologia sociale classica ha fornito una descrizione relativamente dettagliata delle funzioni della religione. Brown ritiene che qualsiasi religione o culto religioso di norma implichi sia determinate idee o credenze sia determinate pratiche. L'insieme delle pratiche, siano esse positive o negative, siano esse azioni per ottenere qualcosa o azioni di evitamento, sono, nel loro insieme, chiamate rituali[28]. Sostiene, inoltre che, esattamente come la morale e la legge, ogni religione sia una parte importante o fondamentale della macchina sociale e parte di un sistema complesso mediante il quale le persone possono vivere insieme in una situazione stabile e ordinata di relazioni sociali[29]. Nel suo libro *La Cité antique*, lo storico francese Fustel de Coulanges ha utilizzato argomenti a sufficienza per illustrare che qualsiasi forma di religione è una componente fondamentale della struttura sociale. Ci sono analogie per cui la forma della religione è strettamente correlata alla forma della struttura sociale. Allo stesso modo, Malinowski ha scoperto, attraverso la ricerca sulla pratica della stregoneria nelle Isole Trobriand, che nella fase avanzata dello sviluppo sociale, la religione ispirava le persone ad assumersi coraggiosamente le pesanti responsabilità della vita reale e ad affrontare la realtà dando loro la speranza, attraverso obblighi più onerosi, della vita eterna[30]. Anche se queste credenze e usanze sono irrazionali, rendono più saldi i comportamenti razionali di molte persone e forniscono anche una serie di standard assoluti cui il comportamento individuale deve conformarsi[31]. Ragion per cui, si può ben vedere che la credenza popolare è un sistema complesso che integra struttura sociale, sistema politico e connotazione culturale. Non scomparirà a causa dello sviluppo della società, della scienza e della tecnologia, ma adeguerà solo le sue funzioni per adattarsi alle nuove forme sociali. Allo stesso modo il problema della fine della società rurale, che è collegata da reti sociali profonde come il sangue, le parentele, la geografia, il clan, le credenze popolari, le regole e le convenzioni rurali, non potrà essere risolto automaticamente con la fine dell'agricoltura e con l'industrializzazione. La dissoluzione e la rinascita, nel processo finale del villaggio, non sono percorsi facili e indolori: non sono solo irti di scontri di interessi e di collisioni culturali, ma sono anche accompagnati dal senso di perdita, dovuto ai grandi cambiamenti e da difficoltà di trascendenza[32]. Lo stesso senso può ben riflettersi sulle credenze popolari tradizionali cinesi. Prasenjit Duara proponeva il concetto di *reti culturali di potere* e riteneva che anche i rituali e la religione potessero far apparire le comunità sia aperte sia chiuse[33]. Ciò dimostra che diversi gruppi sociali hanno interpretazioni diverse delle credenze popolari, ma le funzioni che ci si attende sono le stesse.

Yang Qingkun ritiene che i sociologi classici della religione, come Durkheim, tendano a comprendere la funzione strutturale della religione all'interno di un sistema sociale, piuttosto che comprendere il significato dinamico della religione per l'ordine socio-economico[34]. Contemporaneamente allo sviluppo della scienza, anche le credenze religiose cambiano con il progresso della società. I valori religiosi possono esistere solo in modo latente nella vita sociale, politica o economica. e possono avere solo influenze ed effetti indiretti[35]. Le credenze popolari cinesi sono per lo più radicate nell'economia contadina su piccola scala, e i loro rituali e le loro attività sono diventati parte della vita delle persone e integrati in vari

comportamenti e norme. Pertanto, la lacerazione rapida delle credenze popolari non può cancellarne la memoria dai cuori delle persone. Allo stesso tempo, i precedenti movimenti politici, in particolare la Rivoluzione Culturale, hanno causato gravi traumi psicologici alle persone. Il risveglio è più naturale quando non c'è altra fede per colmare il divario[36]. Nello stesso tempo, progetti scientifici e tecnologici della società moderna penetrano frequentemente nelle aree agricole. Si è reso, così, evidente, il fatto che gli abitanti dei villaggi, non solo usavano la scienza e la tecnologia, ma partecipavano anche al culto degli dei e ciò portava a spiegazioni differenti sul controllo, scientifico o soprannaturale, degli eventi. I contadini credono, però che «la scienza e la religione sono due macchine che corrono su due strade diverse e non possono scontrarsi»[37], Gli agricoltori credono da un lato negli dei e dall'altro nella scienza: nel loro mondo possono esistere logiche apparentemente *contraddittorie*. In realtà è un sistema binario molto pratico per loro.

4. Conclusioni

Nel mondo di oggi coesistono molteplici religioni e culture. È molto importante dare pieno spazio all'iniziativa dei soggetti religiosi e rispettare il loro diritto di scelta. Naturalmente, ciò è anche inseparabile da una corretta guida dello Stato, per evitare che degenerino in *sette* dannose in senso giuridico per la società. Solo in questo modo possiamo accelerare il processo di costruzione di una società armoniosa e intraprendere un percorso di sviluppo, diverso dalla modernizzazione occidentale, orientato verso il progresso sociale e la prosperità, ma ereditando e tutelando le tradizioni. Engels ha detto: «Le ideologie più elevate, cioè più lontane dalla base economica materiale, assumono forme astratte e religiose Qui, la connessione tra idee e le loro condizioni materiali di esistenza diventa sempre più confusa, sempre più offuscata da alcuni collegamenti intermedi. Ma la connessione esiste»[38]. Ci sono due significati qui: il rapporto tra religione e sviluppo sociale è tortuoso e indiretto, ma esiste una connessione intrinseca e inevitabile tra religione e movimenti sociali[39]. Pertanto, in quanto forma religiosa specifica, la rinascita delle credenze popolari tradizionali cinesi è anche un'esigenza di sviluppo sociale, è legata ,e vi svolge un ruolo indiretto, ai cambiamenti sociali.

Allo stesso modo, lo studio delle credenze popolari cinesi non può limitarsi a decidere se le credenze popolari siano benefiche per la modernizzazione, ma deve trascendere i limiti di questo paradigma di ricerca, per dedicarsi allo studio delle idee dei seguaci delle credenze popolari ed esplorare il ruolo delle credenze popolari nella loro vita. Che posizione occupano e che ruolo giocano nella vita? La pace della religione è una risposta all'inquietudine della vita reale, e la speranza della religione è il riflesso della delusione nella realtà, la speranza di avere «tutto ciò che chiedi» nella religione, compensa il «niente di ciò che chiedi» che hai nella realtà[40]. In questo senso il filosofo tedesco Ernst Bloch proponeva il *principio- speranza* come religione laica[41].

Infine, vale la pena precisare che non possiamo usare la "livella" della *teoria della modernizzazione* per misurare *il giusto* e *lo sbagliato* delle credenze popolari tradizionali nei paesi non occidentali. Se c'è qualcosa che non va nella livella stessa, anche i risultati misurati sono discutibili. Ne consegue che la riflessione sulla logica stessa della teoria della modernizzazione è particolarmente critica. La semplice divisione tra *tradizione e modernità* nella teoria della modernizzazione e l'idea di uno sviluppo unico e lineare della società

sottovalutano la complessità e semplificano l'andamento curvilineo dello sviluppo sociale. La rinascita delle credenze popolari tradizionali cinesi e le norme legali dello Stato sulle feste popolari tradizionali rispondono e affermano in una certa misura il significato e il valore delle credenze popolari tradizionali. Ciò significa che è appena iniziata una profonda riflessione sui paradossi logici della teoria della modernizzazione.

---

[1]王钦法 ,宫爱华 1对当前传统民间信仰习俗重生的文化透视 [J]1民俗研究 , 1997, (2) 1
[2]费孝通 1乡土中国 生育制度 [M]1北京 :北京大学出版社 , 1998161
[3] [4] [7] [8] [10] [16]王铭铭 1社会人类学与中国研究 [M] 1南宁 :广西师范大学出版社 , 20051135、135 —136、137—138、140、137—139、135 —1361
[5] [23]李天纲 1从"文化多样性 "看民间宗教信仰的合法性 [J]1上海市社会主义学院学报 , 2006, (3) 1
[6]刘仲宇 1略论道教整合民间信仰的教义基础和基本方式 [A] 1鲍宗豪主编 1人文与社会 ———文化哲学 ·宗教 · 历史卷一 [M]1上海 :上海社会科学院出版社 , 200411691
[9]王铭铭 1范式与超越 :人类学中国社会研究 [J]1广西民族学院学报 (哲学社会科学版) , 2006, (4) 1
[11]陈建坡 1"'民间信仰与中国社会 '编纂研讨会 "综述 [J]1文史哲 , 2006, (1) 1
[12]符平 1中国民间信仰研究的主体范式与社会学的超越 [J]1浙江社会科学 , 2007, (6) 1
[13]刘祖云主编 1发展社会学 [M]1北京 :高等教育出版社 , 20061341
[14] [15] [41]宋立道 1传统与现代 ———变化中的南传佛教世界 [M]1北京 :中国社会科学出版社 , 200215、3—4、51
[17] [18] [34] [德]韦伯 1韦伯作品集 ·中国的宗教 [M] 1康乐 ,简惠美译 1南宁 :广西师范大学出版社 , 20041365、355、3711
[19]转引陈明文 1试论民间信仰在现代社会中的价值与作用 [J]1常德师范学院学报 (社会科学版) , 2003, (3) 1
[20]杨春时 1现代性与中国现代性的总体构成 [J]1求是学刊 , 2003, (1) 1
[21]杨美惠 1传统、旅行的人类学与中国的现代性话语 [J]1中国农业大学学报 (人文社科版) , 2007, (2) 1
[22]马歇尔 ·萨林斯 1何为人类学启蒙 ? 20世纪的若干教诲 [J]1中国农业大学学报 (社会科学版) , 2008, (2) 1
[24] [25] [英]安东尼 ·吉登斯 1现代性的后果 [M]1田禾译 1南京 :译林出版社 , 200013、41
[26]郑杭生 1改革开放 30年 :日趋成熟的中国社会学 ———有关中国社会学发展全局的几个重大问题 [J]1江苏社会 科学 , 2008, (3) 1
[27]郭于华主编 1仪式与社会变迁 [M]1北京 :社会科学文献出版社 , 2000111、2191
[28] [29] [30] [英]拉德克里夫 —布朗 1原始社会的结构与功能 [M]1潘蛟 ,王贤海 ,刘文远 ,知寒译 1北京 :中央民 族大学出版社 , 19991172、171、181—1821
[31] [英]雷蒙德 ·弗思 1人文类型 [M]1费孝通译 1北京 :华夏出版社 , 200211471
[32] [法]孟德拉斯 1农民的终结 [M]1李培林译 1北京 :社会科学文献出版社 , 2005141
[33] [美]杜赞奇 1文化、权力与国家 : 1900 - 1942年的华北农村 [M]1王福明译 1南京 :江苏人民出版社 , 200411901
[35]周大鸣 1传统的断裂和复兴 ———凤凰村信仰与仪式的个案研究 [A]1郭于华主编 1仪式与社会变迁 [M]1北京 : 社会科学文献出版社 , 200012511
[36]庄孔韶 1中国乡村人类学的研究进程 [J]1广西民族学院学报 (哲社版) , 2004, (4) 1
[37]庄孔韶 1银翅 [M]1北京 :三联书店 , 200013731
[38]马克思恩格斯选集 :第 4卷 [M]1北京 :人民出版社 , 197312491
[39]罗树杰 1传统节日的生命力 ———以广西虎村白彝为例 [D]1北京师范大学博士论文 , 20071
[40]转引自安希孟 1哪里有希望 ,哪里就有宗教 ———布洛赫的"元宗教 "理论 [J]1社会科学 , 1996, (6) 1

【作者简介 】 郭占锋 ,男 ,中国农业大学人文与发展学院农村发展与管理专业博士研究生。研究方向 :农村发展与发 展人类学。 冯海英 ,女 ,中共青海省委党校教师 ,中国农业大学人文与发展学院农村发展与管理专业博士研究生。 研究方向 :农村发展与发展社会学。 李小云 ,男 ,中国农业大学人文与发展学院农村发展与管理专业教授 ,博士生导师。研究方向 :农村发 展